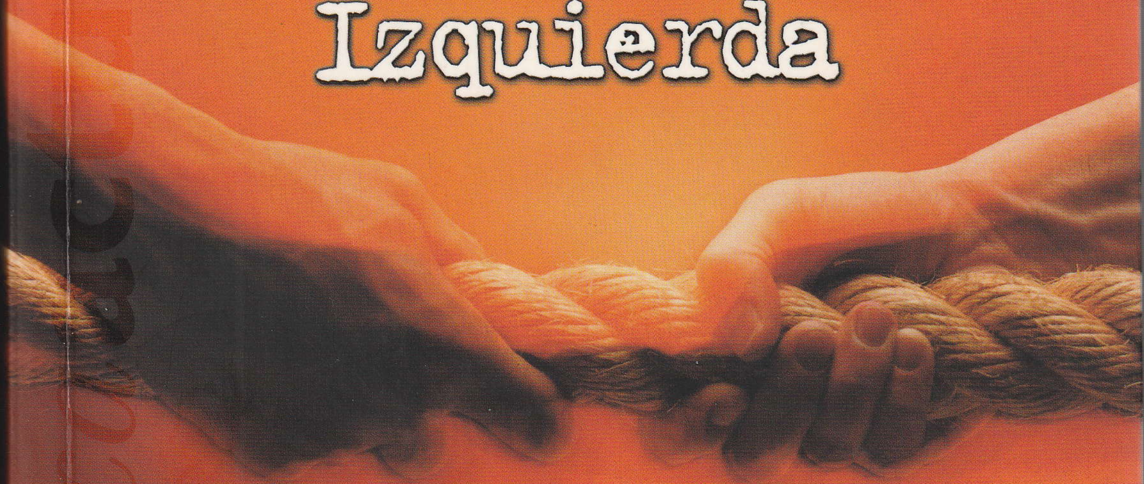
GUSTAVO BUENO

El mito de la Izquierda



Las izquierdas y la derecha

El mito de la Izquierda

GUSTAVO BUENO

En los comienzos del siglo XXI, ¿es posible defender la vigencia de la oposición entre derechas e izquierdas? ¿Hay una sola izquierda o varias? En opinión del filósofo Gustavo Bueno, las definiciones de lo que significa la izquierda y la derecha parecen haberse desdibujado, por lo que considera llegado el momento de abordar ambos conceptos y de analizar su origen. Así lo pone de manifiesto en la tesis mantenida en *El mito de la Izquierda*, al tiempo que presenta varias novedades principales a la hora de abordar y sistematizar la cuestión de la diversidad de las izquierdas y su clasificación.

Así, Gustavo Bueno profundiza sobre esta espinosa cuestión, y lo hace con el fin de construir una teoría filosófica de la izquierda que sea capaz de situar las diferentes teorías y movimientos existentes y que, al mismo tiempo, no se despegue de la realidad histórica ni pierda de vista el futuro.

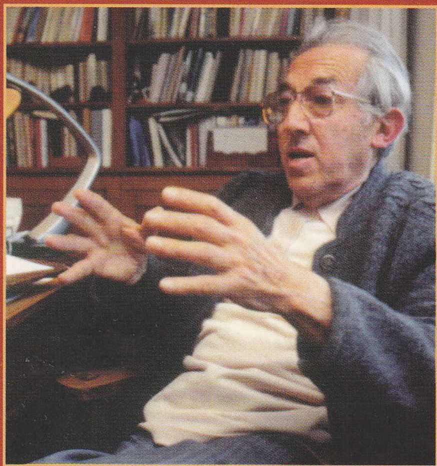
«Nadie sabe lo que va a ocurrir en el próximo milenio, y por eso lo más peligroso es la existencia de individuos, grupos, iglesias y partidos políticos, de izquierdas o de derecha, que creen estar en posesión de la "ciencia media" sobre el porvenir.»

Gustavo Bueno

[redacted]

ISBN 84-666-1109-6
9 788466 611091 81280059

EDICIONES B
GRUPO ZETA



El filósofo Gustavo Bueno nace en 1924 y es autor del sistema conocido como materialismo filosófico. En 1960 se establece definitivamente en Asturias, donde ejerce como catedrático en la Universidad de Oviedo, institución en la que colabora hasta 1998. En la actualidad desarrolla su labor en la fundación que lleva su nombre, que tiene su sede en Oviedo. Fundador de la revista *El Basilisco* es autor de numerosos libros y artículos. Entre sus obras más importantes deben señalarse *Ensayos materialistas*, *Teoría del cierre categorial*, *El animal divino*, *Primer ensayo sobre las categorías de las Ciencias Políticas*, *El sentido de la vida*, *El mito de la cultura*, *España frente a Europa*, *Televisión: apariencia y verdad*, *Telebasura y democracia* y su obra más reciente *¿Qué es la Bioética?*

Diseño de portada: Estudio Ediciones B
Fotografía de portada: AGE Photostock

NOTA AL LECTOR

Este libro responde a la amable invitación de Ediciones B, que tras la publicación de *Telebasura y democracia* (febrero de 2002) y su buena acogida por el público, me sugirió escribir un libro sobre la izquierda. El proyecto me pareció del mayor interés, dado que ya había tratado este asunto y expuesto muchas ideas sobre él en dos artículos publicados en la revista *El Basilisco*: «La Ética desde la izquierda» (n.° 17, 1994, págs. 3-36) y «En torno al concepto de "izquierda política"» (n.° 29, 2001, págs. 3-28).

Al volver sobre esta cuestión tan fundamental, y al contrastar la abundante bibliografía que sobre la Izquierda ha aparecido durante estos últimos años en España y fuera de ella, me vi empujado por la necesidad de reconstruir una teoría filosófica de la izquierda que fuera capaz de situar las diferentes teorías y movimientos existentes, y que al mismo tiempo no se despegase ni un milímetro de la realidad histórica.

La tesis fundamental del libro es ésta: que mientras cabe reconocer una unidad unívoca, de fondo, a las derechas, en cambio no cabe reconocer una unidad semejante a las izquierdas. Cabría hablar por tanto de «la derecha», pero no de «la izquierda». Las izquierdas son muy diversas y están en conflicto, a veces a muerte, entre sí. No cabe hablar de una unidad de fondo entre las izquierdas, porque su unidad es analógica, lo que quiere decir que las izquierdas son, en sí mismas,

diversas y que sólo pueden considerarse semejantes en virtud de alguna proporción, que presupone y corrobora precisamente su diversidad irreductible.

En este libro se ofrecen dos novedades principales a la hora de abordar y sistematizar la cuestión de la diversidad de las izquierdas. La primera es la determinación de ocho modelos teóricos desde los cuales necesariamente habrá de acercarse al análisis de las Ideas sobre la izquierda, en función de tres criterios de carácter muy general.

La segunda novedad que este libro presenta es la clasificación de las llamadas izquierdas en dos grupos, en principio, bien diferenciados: las *izquierdas definidas* políticamente y las *izquierdas indefinidas*. Se determinan seis géneros o generaciones de izquierda definida: la *izquierda radical*, la *izquierda liberal*, la *izquierda libertaria*, la *izquierda socialdemócrata*, la *izquierda comunista* y la *izquierda asiática*. Y se clasifica la izquierda indefinida políticamente en tres tipos: la *izquierda extravagante*, la *izquierda divagante* y la *izquierda fundamentalista*.

No cabe, por tanto, de acuerdo con las tesis mantenidas en este libro, hablar de una «unidad de la izquierda». No cabe reconocer ningún sentido a las expresiones de aquellos que afirman «ser de izquierdas de toda la vida». Quienes así se expresan, o bien están dispuestos a declarar de inmediato a qué corriente de izquierdas se refieren, y entonces tendrán que decir «soy socialista de toda la vida», o «soy anarquista de toda la vida»..., o bien su afirmación, tan sentida como solemne, tendrá que considerarse como vaga, confusa y oscura; es decir, como una afirmación perezosa, por no decir vacía, y por tanto indigna de merecer respeto.

PRELUDIO. LAS IZQUIERDAS Y EL MITO DE LA UNIDAD DE LA IZQUIERDA

1. «La Izquierda», mito oscurantista

1. La Idea de «Izquierda» no es unívoca (un concepto sustancialista), sino análoga (un concepto funcionalista)

Hay muchas personas que hablan de «la Izquierda», en singular, creyendo referirse a una supuesta actitud o concepción unitaria «ante la política y ante la vida» que ellos dicen asumir. Así hablaba Simone de Beauvoir: «La verdad es una, el error es múltiple; por tanto no es raro que la derecha sea plural» (de donde se deduce que, según ella, la Izquierda es única).

Pero quienes así se expresan —tal es la tesis de este libro— lo hacen de un modo mítico, según la forma del mito propio de la prosopopeya o sustantivación. Porque «la Izquierda», en singular, no existe.

Además, quien utiliza en este sentido la expresión «la Izquierda» es víctima de un mito oscurantista y confusionario, porque, supuesto que sí existen «las izquierdas», en plural, al referirse a ellas como si fuesen variedades o modos, más o menos diferenciados, de una misma y unívoca izquierda, está bloqueando la posibilidad de distinguirlas (por eso el mito es

confusionario) y, por tanto, está estorbando la posibilidad de formular con claridad las distancias con la derecha (por eso el mito es oscurantista). Conviene advertir que cuando, desde posiciones de derecha, se habla de «la Izquierda», la confusión puede tener un sentido pragmático, una «justificación» más objetiva, puesto que efectivamente «la derecha» puede percibir una unidad entre todas las izquierdas, en cuanto posiciones que tienen, desde su punto de vista, el denominador común de su antagonismo con ella.

Sin embargo, aunque la expresión «la Izquierda», en singular, puesta en boca de un izquierdista, sugiere la maquinación de una prosopopeya mítica (su univocación sustancialista), no por ello la expresión «las izquierdas», en plural, garantiza siempre que quien utiliza esta expresión está a salvo del oscurantismo o del confusionismo univocistas. Depende del contexto.

Si, por ejemplo, un «hombre de izquierdas», un «izquierdista», defiende hoy la posibilidad de «ser de izquierdas», el sentido sustantivo de ese «ser» atraviesa, por así decir, el plural, como significado que se mantuviese como *idéntico a sí mismo*, con su identidad sustancial, cualquiera que sea la especie o variedad de la izquierda a la que se le adscriba, o a la que se adscriba él mismo. Pues lo que ahora se está significando es que las izquierdas, en todas sus variedades específicas, no destruyen la unidad genérica (unívoca) de la izquierda que actúa en el fondo de cada especie o variedad. Lo que equivale a afirmar que la unidad sustantiva de la izquierda está asegurada, sin perjuicio de sus diversas manifestaciones, más o menos accidentales, coyunturales o contingentes (otra vez, para quien se sitúe en la derecha, «ser de izquierdas» sí puede mantener un significado pragmático no sustancialista, puesto que lo que ahora se percibe no es tanto una supuesta unidad «sustancial» de las izquierdas, sino unos efectos convergentes suyos en la derecha, aún cuando las corrientes que convergen en ese mismo efecto procedan de fuentes muy diversas y aun antagónicas entre sí).

Sólo conocemos una manera lógica capaz de recoger esa

pretendida unidad de la izquierda implícita en la forma singular que sea compatible con el reconocimiento de la pluralidad inmediata de las izquierdas, en las que suponemos ha de resolverse la expresión «la Izquierda»: es la manera propia de la conceptuación funcional, en cuanto se opone a la manera o a las maneras de conceptuación sustancial. La distinción, debida a Ernesto Cassirer, entre conceptos funcionales y conceptos sustanciales, no es, por lo demás, otra cosa sino una reconstrucción de la distinción tradicional entre conceptos análogos y conceptos unívocos. Los conceptos análogos pueden, en efecto ser reinterpretados como conceptos funcionales, pero en ellos, la unidad conceptual se corresponde con la *característica* de la función y, con ello, el concepto funcional ya puede hacerse consistir no tanto en su característica cuanto en los valores que ella tome según las variables independientes y los parámetros. El concepto aritmético de «doble», no debiera «sustantivarse» como si fuera un concepto unívoco (un género, con especies distributivas), sino que habrá de interpretarse como la característica de un concepto funcional ($y=2x$) a partir de la cual podremos obtener conceptos o valores de «doble» tales como 6 (por respecto a 3) y 8 (por respecto a 4). Así también, la izquierda no la entenderemos como un concepto unívoco-sustancialista, sino como la característica de un concepto funcional (que habrá que determinar) que nos remitiera inmediatamente a diversos valores o conceptos de izquierda, es decir, a las izquierdas, cuando se toman en su conjunto.

2. Que «la Izquierda» no existe, como unidad unívoca, no quiere decir que no existan «las izquierdas»

Cuando afirmamos que «la Izquierda», en las condiciones dichas, es un mito oscurantista y confusionario, nos oponemos a quienes interpretan «la Izquierda», en singular, como si se tratase de un concepto unívoco-sustancialista. Pero no nos

situamos en la posición de quienes suponen que «la Izquierda» no existe ya en nuestros días y, por consiguiente, que tampoco cabe oponerla a una derecha, cuya existencia también se pone en tela de juicio. «Los términos "derecha" e "izquierda" —dice Alvin Toffler— son reliquias del período industrial, que ahora han pasado ya a la historia. *Derecha* e *izquierda* tienen que ver con *quién* consigue *qué*: cómo se dividieron la riqueza y el poder del sistema industrial. Pero hoy día la lucha entre las mismas es algo parecido a una riña sobre unas tumbonas en un transatlántico que se hunde» (*Avances y premisas*, Plaza & Janés, Barcelona 1983, pág. 100).

Nosotros no hacemos consistir la prosopopeya «la Izquierda» en la invención de una entidad inexistente (sin poder, sin proyectos, sin presencia social), cuanto en la sustantivación de una unidad supuesta entre entes dados, a saber, los partidos o las corrientes de izquierdas que reconocemos como realmente existentes (en el presente, o en la historia reciente), cuando resulta que estas entidades (las izquierdas), lejos de ser variedades de un género unívoco (porfiriano), compatibles mutuamente además, son diversificaciones «evolutivas» (de un género plotiniano) incompatibles unas con otras, o bien derivaciones analógicas separadas del tronco originario.

3. Qué entendemos por «mito» en su relación con el *logos*

En cualquier caso utilizamos el término «mito» no ya en el sentido vulgar de mero *flatus vocis* (sentido que viene a recoger el DRAE en su acepción 4: «Persona o cosa a las que se atribuyen cualidades o excelencias que no tienen, o bien una realidad de la que carecen»), sino en su sentido más filosófico, que, sin perjuicio de dar por supuesta su irrealidad, sin embargo cree poder atribuir a los mitos algún tipo de *logos*, alguna razón de ser, en función de sus servicios prácticos (políticos, didácticos, ideológicos, gnoseológicos...). Al decir que el

mito es ya un *logos* queremos mantenernos a distancia de esa costumbre, reforzada por Guillermo Nestlé en su ya clásica obra *Del mito al logos* (1952), que contrapone el mito y el *logos* como se contrapone la irracionalidad o el error a la razón o a la verdad. Pero el mito es ya un *logos*, por ejemplo, una explicación «causal», aunque sea errónea, de algún hecho o disposición de hechos: tal es el caso de los llamados *mitos etiológicos*. La Tierra, que «flota» en el espacio, no cae en el abismo porque Atlas la sostiene: el mito de Atlas supone ya un avanzado estado de la civilización, pues sólo en él cabe imaginar a la Tierra «flotando en el espacio»; y cuando, desbordando el mito de Atlas, Anaximandro nos ofrece su *logos* para explicarnos por qué la Tierra no cae hacia el abismo —porque se encuentra equilibrada en el centro del Mundo— podemos decir, sin duda, que el mito antropomorfo ha sido superado, pero no por una verdad, sino por una construcción o *logos* más abstracto, pero igualmente, en sí misma falso.

Y si el *mito* es ya un *logos*, se debe a que el mito es, ante todo, una construcción lingüística, y por tanto una construcción sometida al *logos*, o *lógica*, del lenguaje. Ésta es la razón por la cual ni los babuinos ni los chimpancés pueden fabricar mitos, es decir, la razón por la cual carecen de «fantasía mitopoiética» (aunque tengan, sin duda, alucinaciones o pseudopercepciones capaces de producirles terror). El mito es una construcción lingüística, que presupone ya un lenguaje de palabras «de primer orden», llamémosle prosaico. Un lenguaje gramaticalizado que lleva adelante funciones expresivas y apelativas en las cuales están «embebidas», sin duda, ciertas funciones representativas; invenciones protomíticas, como las que puedan atribuirse al mero hecho de expresar el movimiento con consonantes vibrantes, o señalar apelativamente a lo que es grande con palabras que contienen la vocal «a», y a lo que es pequeño con palabras que contienen la vocal «i».

Ahora bien, sobre este lenguaje gramaticalizado de primer orden, «prosaico» pero capaz de delimitar, casi gestualmente, las realidades prácticas inmediatas («ahí agua», «allí serpien-

te», «dame martillo») se constituirá el mito como una construcción lingüística, y conceptual, por tanto, *sobreañadida* al mundo inmediato. «Sobreañadida», es decir, sin poseer acaso el «coeficiente de inmediatez» propia del mundo en que se mueven los hombres parlantes más primarios. El mito compone una representación sobreañadida al campo real, al cual ha de ir referido directa o indirectamente; por ello el mito aparece con ese coeficiente de meta-realidad (ya sea inferior, ya sea superior a la realidad) en virtud del cual quien *cuenta* el mito puede saber, aunque no siempre lo advierta, que no está moviéndose en el terreno inmediato y perentorio al que se refiere el lenguaje prosaico de primer orden. Por ello, el mito se cuenta en voz baja (con la «boca pequeña», susurrante: *mito* está relacionado con *myo*, vinculado a *mutus*, mudo) o con voz en falsete (la voz propia de los sacerdotes en el ejercicio de su oficio, o de los políticos en el mitin).

Por ello, la primera acepción del término «mito» es la de algo inventado, o sobreañadido a lo que aparece en el primer plano de la evidencia; lo que no significa que el contenido representado por el mito haya de ser falso o engañoso, porque podría encerrar una verdad arcana más profunda, *revelada* al rapsoda. Mito es pues, sencillamente, un relato representativo que no tiene evidencia inmediata, que supone una reelaboración de las evidencias inmediatas y que, por tanto, se distancia de ellas. Mito no se opone por tanto a *logos* cuanto a realidad inmediata; y por ello «mito» es ya, en cierto modo, un concepto crítico, porque se distancia de todo aquello que se presenta con evidencia inmediata, propia, por ejemplo, de las descripciones de un testigo de vista o de la expresión de proyectos, planes o programas propuestos para ser ejecutados (aunque sean utópicos). Por ello la expresión de oráculo que, en trance, pronuncia la pitonisa inspirada, tampoco es un mito, precisamente porque carece de ese coeficiente crítico de distanciación.

Por lo demás, las relaciones que los mitos pueden mantener con el Mundo de primer orden son muy diversas. Por de pronto, hay mitos que «no funcionan» tanto en contextos de mundo real como en contextos de mundo independiente o autónomo (el mundo mitológico, poético); aunque sin embargo los mitólogos tenderán a interpretar este mundo mitológico como si tuviese alguna referencia a algún mundo real o posible.

4. Mitos luminosos, mitos oscurantistas y mitos ambiguos

Ahora bien, otra cosa es la función de los mitos en tanto que ellos asumen el papel de interpretación del mundo. Nos encontramos entonces con las funciones explicativas o interpretativas de los mitos, con sus funciones pragmáticas. Y es aquí en donde conviene establecer tres efectos generales, muy diferentes, atribuibles a los mitos:

1) El efecto de los mitos luminosos, esclarecedores (como pueda serlo el mito de la caverna de Platón).

2) El efecto de los mitos oscurantistas y confusionarios. Es el efecto de aquellos mitos que en lugar de contribuir a una explicación científica o filosófica del campo, o a una forma de conducta práctica viable, distorsionan el campo y estorban esa explicación o la bloquean. Como ejemplo de mito oscurantista podríamos tomar el mito de la creación de Adán a partir del barro, así como el mito de la creación de Eva a partir de la costilla de Adán. Ni cabe pensar en Adán como primer hombre, ni en Eva como procedente de una costilla de Adán: este mito bíblico es oscurantista y confusionario, desde el punto de vista de la teoría (verdadera) de la evolución. El mito de la torre de Babel es también un mito oscurantista, como lo son la mayor parte de los mitos del Antiguo Testamento. Como ejemplos de mitos oscurantistas (en tanto estorban los proyectos políticos reales) pondríamos también las utopías políticas: por definición una utopía es lo irrealizable, y una utopía realizada no es utopía. Quién habla de «la Izquierda», en singular, habla de forma mítica, y según la forma confusionaria y

oscurantista. Un diagnóstico similar hemos desarrollado en otro lugar a propósito del «mito de la Cultura».

3) Los efectos de los mitos ambiguos o claroscuros, que son aquellos que admiten interpretaciones opuestas; lo que quiere decir que ahora los mitos dependen antes del criterio no mítico del intérprete que del relato mítico por sí mismo. El mito de los tres anillos de Nathan *el Sabio*, de Lessing, podría considerarse como un mito ambiguo.

De las ideas expuestas sobre los mitos se desprende la necesidad de mantener un gran recelo ante los proyectos de desmitificación universal que tantos sedicentes «racionalistas» alimentan como objetivo mismo del progreso racional. Porque «desmitificar» es un concepto confuso, cuando no distingue los tipos de mitos, y confunde, por ejemplo, la desmitificación de los mitos oscurantistas, con la desmitificación de los mitos luminosos. Desmitificar un mito oscurantista es sin duda una tarea necesaria; pero desmitificar un mito luminoso es tarea absurda, porque equivale a cegar la luz que se supone emana de él.

5. Mitos e ideologías

Entendemos por ideología, como es habitual, un sistema de ideas socializadas cuya pretensión de verdad es mantenida en la medida en que representan o canalizan los intereses de un grupo social *en tanto éste se opone a otros grupos sociales.* La concepción social de las ideologías (frente a la concepción psicológica, al modo de «los ideólogos» de la época de la Revolución francesa) y, sobre todo, su concepción dialéctica (las ideologías como representando intereses de grupos frente a otros) se debe a Carlos Marx.

Pero de este concepto no se desprende que las ideologías, por ser partidistas, hayan de ser siempre falsas o expresiones de la falsa conciencia. Una ideología no es falsa necesariamente por ser partidista, salvo que se suponga que la verdad ha de

ser neutral; una ideología partidista puede pretender ser verdadera si la parte (o el partido) al que representa es la parte más poderosa, en cuanto capaz de reducir a las otras partes a sus términos, como *pars totalis*.

Toda filosofía es una ideología, porque una concepción del mundo sólo puede estar formulada desde alguna parte; pero no toda ideología es filosófica. Las ideologías filosóficas deben mantener por lo menos la forma dialéctica, es decir, el reconocimiento, reexposición y crítica de las ideologías opuestas.

Las ideologías no tienen por qué asumir la forma de mitos, ni siquiera de mitos abstractos. Una ideología puede adoptar la forma de una *doctrina* organizada según una sucesión abierta y lógica de proposiciones. Pero si bien las ideologías no tienen por qué adoptar la forma mítica, sin embargo lo más probable es que los mitos, o las fabulaciones míticas, creadas en los estados avanzados de la civilización, queden incorporadas a algún tipo de ideología. Dicho de otro modo, cada ideología asimilará sus propios mitos.

6. «La Izquierda» como mito confusionario y como ideología

Quién utiliza la expresión «la Izquierda» como indicación de sus propias y autosuficientes coordenadas utiliza un mito incorporado a una ideología que no es inmediatamente visible como tal. Pues «la Izquierda», suponemos, representa la unidad ficticia, inexistente, que se pretende está incorporada, como una sustancia o principio activo, a todas y cada una de las izquierdas, por diversas que sean sus figuras fenoménicas. Esta representación es mítica, ante todo, porque constituye una reclasificación de segundo grado de las izquierdas de primer orden, que acaso ni siquiera se llamaban a sí mismas «izquierdas», sino, por ejemplo, Partido Demócrata en Estados Unidos, Partido Liberal en Gran Bretaña, Partido Comunista y Partido Socialista en Francia, «rojo» en la España de la Guerra Civil, etc.

Pero este procedimiento mítico que atribuimos a quienes utilizan la expresión en singular, «la Izquierda», para representar la supuesta unidad real, «envolvente de todas las izquierdas», está incorporado, desde luego, a una estrategia ideológica, que podemos hacer consistir en el modo de proceder verbal (en un discurso parlamentario, en un mitin: «Nosotros, en nombre de la Izquierda...», dice un dirigente socialista) de quienes se enfrentan a otros adversarios políticos y buscan producir en ellos la impresión (así como también corroborarla en ellos mismos) de que la coalición de diversos grupos electorales es mucho más profunda de lo que pudiera serlo un pacto electoral de conveniencia: «Nosotros somos la Izquierda y por ello nos hemos coaligado.» En lugar de decir: «Porque nos hemos coaligado utilizamos el término "la Izquierda" como rótulo de nuestra coalición.»

En cualquier caso, el mito de la izquierda es oscurantista en cuanto oculta las diferencias e incompatibilidades entre diferentes corrientes de izquierdas; es confusionario porque no permite distinguir las diferentes corrientes que están comprendidas en su nombre.

«La Izquierda» en suma, es un término oscuro y confuso. El propósito de este libro es transformarlo en un concepto lo más claro y distinto que nos sea posible.

2. «Las izquierdas» y su realidad dual

1. La dualidad entre las *Ideas* de la Izquierda (o «sobre» la Izquierda) y las *corrientes* de la Izquierda

Las «izquierdas» son múltiples y hemos creído necesario evitar cualquier tipo de reconocimiento de unidad unívoca (mítica) entre ellas. Pero tampoco queremos con esto afirmar

que las izquierdas carezcan de todo tipo de unidad, que el término «izquierda» sea sencillamente equívoco, al menos cuando ponemos aparte ciertas acepciones de izquierda (y de su correlativo, derecha) referidas al campo topográfico, y que sólo indirectamente tienen que ver con las izquierdas en su sentido político.

Nos referimos, por tanto, a las izquierdas en la medida en que ellas tengan que ver, no ya con el espacio topográfico, sino con el espacio antropológico, habitado por sujetos operatorios que actúan socialmente en el marco de las sociedades civilizadas. Llamémoslas «sociedades históricas». Estas sociedades históricas (pueblos, confederaciones, naciones) comportan, desde luego, una determinada estructura política, que delimita esas unidades sociales históricas y las «cierra», por así decir, en sí mismas. Pero la estructura política no agota la integridad de la sociedad histórica de referencia. Por ello, entretejidas con la estructura política (del Estado) están las sociedades civiles, las sociedades religiosas, las instituciones tecnológicas, artísticas, familiares, etc.

Las izquierdas se dibujan en este marco de las sociedades históricas como trayectorias recorridas y proyectadas por individuos operatorios que interaccionan agrupados (es decir, en modo alguno por cuenta propia) y que se enfrentan, o acaso sólo intersectan, con las trayectorias trazadas con otros sujetos que recorren el campo común.

En el análisis, la realidad de estas trayectorias se nos «desdobla» en dos momentos: el momento de las Ideas (generalmente organizadas como ideologías) de las que los sujetos participan para seguir su propia trayectoria, así como las relaciones que mantienen con otras trayectorias, y el momento de las trayectorias mismas (constituidas por sus movimientos, interacciones, contactos interpersonales, instituciones, etc.).

Estos dos momentos son inseparables, pero son disociables. Ellos no se relacionan simplemente como el «lado interior» y el «lado exterior» de la misma realidad (entre otras cosas porque las Ideas no son meros contenidos mentales o

creencias subjetivas, sino que están entrañadas en el proceso objetivo de la realidad). Podríamos ilustrar lo que decimos con la experiencia, muchas veces practicada, del sujeto a quien se le da la «Idea normativa» de caminar, con los ojos vendados, en línea recta, por una superficie amplia; previamente suponemos que el sujeto ha mirado un árbol, un montículo lejano, como objetivo de su paseo. Generalmente, sin embargo, el observador constatará que el sujeto del experimento describe no una trayectoria recta, sino curvada, en diverso grado, hacia la derecha. Diremos que la distancia entre el lugar del que se parte y el objetivo que el sujeto se ha prefigurado (el árbol, el montículo), juntamente con la comparación con otras posibles trayectorias que otros sujetos estén dibujando, corresponde a la Idea (al proyecto) sin el cual la experiencia no podría producirse, porque el proyecto no es un mero epifenómeno del movimiento, ya que está en la raíz de su dirección. La trayectoria curvada, de hecho recorrida, sólo adquiere su significado cuando se la considera desde la Idea. No cabe decir por tanto: «Hechos, y no proyectos, son lo que importa» («Por sus obras los conoceréis»); puesto que las obras, en el caso de las conductas beta operatorias, son inseparables de los proyectos, de las Ideas, de las palabras a través de las cuales aquellas Ideas pueden ser formuladas.

Entre las trayectorias reales (los *facta concludentia*) y las Ideas implicadas en ellas media una continuidad que podemos comparar a la que media entre el anverso y el reverso de una cinta de Moebius; o, si se prefiere, entre el momento ideal (o conductual, o normativo) y el momento factual de las realidades analizadas, media una relación dual similar a la que se establece en Geometría entre el punto como intersección de infinitas rectas y la recta como alineación de infinitos puntos: puedo ver a la recta desde sus puntos, y a los puntos desde sus rectas, que intersectan en ellos. Puedo ver a las izquierdas desde las Ideas (conceptos, creencias, normas, proyectos, planes y programas, teorías...) que los hombres se forjan para organizar su acción, y puedo ver a las izquierdas desde

las trayectorias factuales, históricas, que recorren o han recorrido los hombres en el espacio tiempo, en el espacio antropológico.

En consecuencia, y supuesta la pluralidad de las izquierdas —es decir, las trayectorias o estelas que van siendo trazadas por los sujetos operatorios, actuando en grupo: llamémoslas «corrientes»— tendremos que proponernos, antes aun que la definición global de esas trayectorias, la clasificación de las mismas. Y esta clasificación podrá referirse, o bien a las Ideas (de izquierda, o sobre la izquierda) o bien a las corrientes (de izquierdas) que de ella puedan resultar suficientemente identificadas.

Es preciso tener en cuenta que, en virtud de la disociación (no separación) que suponemos puede siempre establecerse entre las *Ideas* y las *trayectorias* o corrientes, las clasificaciones de las Ideas sobre las izquierdas, incluso aquéllas que las izquierdas se forjen sobre sí mismas, no tienen por qué superponerse a las clasificaciones que podamos establecer sobre las corrientes identificables de izquierda. Y, en cualquier caso, los criterios de una clasificación de las ideas que la izquierda pueda forjarse sobre sí misma (o que los demás pueden forjarse sobre ellas) no tienen por qué ser superponibles a los criterios de clasificación de las corrientes que «realmente hayan existido».

Por supuesto, entre las Ideas utilizadas por una determinada corriente de izquierdas podemos encontrar algunas que difícilmente podrán ponerse en correspondencia con las trayectorias empíricas o factuales de esas corrientes. Esto ocurre cuando las ideas son muy abstractas o simplemente utópicas o ucrónicas. «Humanidad», «Estado final», «Justicia social», «Fin de la historia», etcétera, son Ideas que figuran en los planes y programas de muchas corrientes de izquierdas; y como integrantes de sus planes o programas será preciso contar con ellas en el análisis. Pero no porque podamos tomarlas como coordenadas. No serán las distancias al «estado final de la Humanidad» las que pueden servirnos para establecer la posi-

ción de una corriente de izquierdas dada. ¿Quién puede ser tan insensato que se atreva a hablar de la posición que él ocupa «respecto del estado final de la Humanidad»?

Asimismo, cuando una corriente de izquierda B es juzgada desde otra corriente de izquierda A, la conexión entre las ideas de B y las trayectorias de B podrán aparecer de un modo enteramente diferente o distorsionado, hasta el punto de que desde A ni siquiera podrá clasificarse a B como una corriente o un ideario de izquierda. La izquierda socialdemócrata alemana, como corriente consolidada en las primeras décadas del siglo XX, con un ideario característico, fue vista por Lenin como una corriente más próxima a la derecha («el renegado Kautsky») que a él mismo.

Y, de todos modos, habrá que tener en cuenta los casos en los cuales las Ideas sobre la izquierda son forjadas desde la derecha.

2. En busca de criterios objetivos para clasificar *Ideas* y *corrientes* de izquierdas

¿Qué criterio podremos utilizar para poder alcanzar clasificaciones objetivas, tanto de Ideas como de corrientes de izquierdas?

A primera vista parece que encierra menos dificultades determinar criterios para clasificar las corrientes de izquierdas, puesto que éstas se nos dan en un campo empírico, histórico. Sin embargo no puede olvidarse que para la interpretación de los sentidos de tales trayectorias es preciso tener en cuenta las Ideas implícitas en las respectivas corrientes, y ello compromete cualquier pretensión de objetividad o de neutralidad. Sería preciso adoptar decididamente una perspectiva partidista (por ejemplo, el leninismo) si quisiéramos analizar críticamente una determinada corriente. Pero, a su vez, si el partidismo tiene capacidad para alcanzar algún resultado objetivo, es porque posee mayor potencia para reducir las demás

corrientes o Ideas a sus propias coordenadas. De donde podemos concluir que no es enteramente tan relevante la cuestión del partidismo como lo es la cuestión de las coordenadas capaces de reducir a sus términos a las otras corrientes o Ideas.

Por lo demás, las clasificaciones podrán llevarse adelante de un modo objetivo si al menos disponemos de parámetros objetivos susceptibles de servir de contraste a las diferentes Ideas y corrientes de izquierdas. Estos parámetros podrán conducir a clasificaciones y a definiciones que quedan algo lejos de la «vivencia» que de las Ideas y de sus trayectorias pueda tener un militante comprometido. Ante las dificultades para responder a la pregunta «¿qué es la izquierda?» —dificultades derivadas precisamente, como hemos dicho, de que no existe un *ser* unívoco que pueda respaldar la definición—, dificultades que nos obligan a concluir que no existe una definición, puesto que existen muchas, nuestro militante quizá encuentre una salida apelando a su *sensibilidad*: «Lo importante es sentir la izquierda (mi izquierda) y no el saber definirla» (antes se decía: «lo importante es la *praxis*»). Y, con ello, nuestro militante se aproximará a las posiciones místicas que mantuvo en su tiempo Tomás de Kempis («vale más sentir la compunción que saber definirla»), olvidándose de que la *praxis* no puede prescindir de sus componentes «racionales», y, por tanto, de las Ideas.

Los criterios que utilizaremos para clasificar las Ideas de la izquierda o sobre la izquierda los tomaremos de la lógica. Sin duda, una tabla de clasificación fundada en criterios lógicos o gnoseológicos constituye acaso la única perspectiva neutral que podemos adoptar para clasificar Ideas. La cuestión es hasta qué punto una tabla construida con criterios lógico-gnoseológicos puede ser pertinente para la tarea de clasificar las Ideas políticas. En nuestro caso lo es, como veremos; lo que no tiene nada de incomprensible si tenemos en cuenta la gran impregnación lógica que tienen las Ideas políticas comunes (las Ideas de *monarquía, oligarquía* o *democracia*, tal como las expone Aristóteles, no son sino una aplicación de su

doctrina lógica de los cuantificadores proposicionales: *uno, algunos, todos*).

Los criterios que utilizaremos para clasificar las corrientes de izquierdas ya no podrán ser tomados de la lógica; será preciso recurrir a alguna «materia» constitutiva de las sociedades históricas de las que hemos hablado. Sin duda, podremos ensayar con diferentes «materias»; nosotros hemos elegido a la sociedad política misma, es decir, al Estado.

3. Las Ideas de la izquierda o sobre la izquierda

Las Ideas (concepciones, teorías) sobre la izquierda se mantienen, como hemos dicho, en un orden disociable, aunque inseparable, del orden en el que se mantienen las corrientes de izquierdas; y la mejor prueba nos la ofrece el hecho de que muchas ideas o teorías sobre la izquierda proceden de la derecha, o de corrientes de izquierdas contrapuestas a la corriente de izquierda asociada a una idea determinada. Esta circunstancia suscita una gran dificultad en el momento de determinar los criterios de clasificación de las ideas sobre la izquierda.

Tenemos, en definitiva, que clasificar muy diversos conceptos de izquierda entre los cuales suponemos no media una unidad genérica unívoca, pero sí relaciones de unidad analógica, o incluso de unidad genérica de carácter atributivo (plotiniano) capaz de afectar, si no a todo el conjunto de acepciones, sí a algún subconjunto suyo. Entre las relaciones lógicas que cruzan los múltiples conceptos de izquierda (las izquierdas) señalaremos: las relaciones de unidad analógica y las relaciones de unidad genérica (géneros o generaciones de la izquierda).

Entre las relaciones de unidad analógica consideraremos tanto las relaciones de proporcionalidad, como las relaciones de proporción simple o de atribución.

4. Las «familias» de corrientes de izquierdas: Izquierdas definidas e Izquierdas indefinidas

Consideramos de gran utilidad mantener la interpretación del significado que pueda tener el término «Izquierda», en singular, como si fuese la característica de algún concepto funcional cuyos valores (que corresponderán ahora precisamente a las diferentes corrientes de izquierdas, a las izquierdas) dependen de ciertas variables y de ciertos parámetros.

Por lo demás, habrá que contemplar la posibilidad de que a la expresión «la Izquierda», en singular, correspondan no sólo una, sino dos o más características, sin perjuicio de que ulteriormente, todas ellas, puedan integrarse en una sola función más compleja. Hablaremos entonces de diferentes «familias» de esta función, a la manera de como hablamos de las familias de las funciones cónicas (elipse, parábola, hipérbola, etc.).

En nuestro caso comenzaremos por distinguir dos familias, o mejor aún, al menos hasta que pudiéramos integrar a esas familias en una función única, dos clases de características de la función izquierda, que denominaremos como «la clase de las izquierdas definidas» (políticamente) y «la clase de las izquierdas indefinidas» (políticamente).

A) En la clase de las *izquierdas definidas* incluiremos a todas aquellas corrientes que puedan ser determinadas políticamente como tales, en función de ciertos criterios pertinentes.

Ahora bien, la naturaleza política de los criterios no es fácil de determinar en cada caso. Se estará de acuerdo en que pueden considerarse como variables políticas las posiciones que una corriente de izquierdas mantenga ante el sistema de elecciones parlamentarias, ya sea defendiendo la abstención, ya sea pidiendo la reforma del sistema de escrutinio. Pero no será tan fácil el acuerdo cuando se tome como criterio de la izquierda una determinada orientación de los programas electorales en orden a cuestiones de familia, de educación, o incluso de ordenación hidrológica del territorio. La variable

«educación histórica» parece afectada directamente de un coeficiente político; mientras que la variable «trasvase del Ebro» sólo indirectamente, o interpretativamente, podría recibir un coeficiente político, puesto que directamente su alcance es estrictamente tecnológico.

Necesitamos un criterio firme del campo político de variables para poder avanzar, con un mínimo de consistencia y rigor, en el análisis de las izquierdas definidas, en función precisamente de ese campo de variables. Es cierto que la propuesta de un criterio preciso puede levantar objeciones de principio entre quienes desconfían de los conceptos rígidos, en materia política, y prefieren la flexibilidad propia de los conceptos borrosos. Pero el peligro de comenzar por estos conceptos borrosos y flexibles es el de quedar aprisionado en el mundo de los conceptos sesgados o malformados, es decir, de la palabrería política a la que, por otra parte, estamos tan acostumbrados.

Nos parece evidente, si queremos lograr una mínima consistencia en nuestros «diagnósticos», que es necesario determinar, ante todo, un criterio que tenga significado político objetivo y, en segundo lugar, mantener constantemente el mismo criterio de clasificación. Si cualquiera de estas dos condiciones no se cumplen, no podremos esperar resultados consistentes y fiables, lo que no significa que los criterios utilizados «caóticamente» no puedan ser válidos, sobre todo *emic*, desde una determinada corriente de izquierda. Y cuando se procede desde el supuesto de que la izquierda es única (unívoca), entonces los criterios utilizados, si no son formalmente políticos, se convertirán automáticamente en criterios *emic* y sesgados, aunque sea constante su aplicación.

Por ejemplo, supongamos que la izquierda es una actitud unívoca, en las diversas sociedades, y que tomamos como criterio la oposición autoritarismo centralista / liberalismo pluralista, y además asociamos esta oposición a otra dada según otro criterio, la que media entre conservadurismo / espíritu de cambio. Entonces habrá que situar en la derecha todas aquellas posiciones que puedan ser clasificadas como autoritarias, centralistas y conservadoras, del mismo modo que situaremos en la izquierda aquellas posiciones que puedan ser caracterizadas como liberales, pluralistas y con espíritu de cambio. Armados con estos criterios, el Partido Comunista en la Rusia actual pasará a ser «el campeón de la derecha», puesto que se opone al cambio social; mientras que la etiqueta de izquierda corresponderá a los movimientos que reclaman el cambio, es decir, la defensa de una economía capitalista. Por parecidas razones, el comunismo y el fascismo aparecerán clasificados, en una misma cuadrícula, entre la derecha. Así procede, por ejemplo, Christian Michel en su propuesta de un test destinado a situar a los encuestados (o autoencuestados) en un tablero político *ad hoc*.

Ahora bien: es indudable que desde la perspectiva *emic* de quien da por supuesto que izquierda y derecha son orientaciones unívocas, aunque muy generales —más aún, cuando la perspectiva *emic* adoptada tiene un signo libertario—, los criterios utilizados servirán, sin duda, para establecer clasificaciones «rigurosas» en abstracto. Lo que es más dudoso es que estas clasificaciones tengan el alcance político-histórico que nos interesa, y no más bien un carácter psicológico-etológico.

Unos criterios que, como es el caso del test que acabamos de citar, no permiten diferenciar el fascismo y el comunismo, habrán de ser considerados como criterios poco potentes y fracasados, precisamente porque carecen de capacidad de discriminación entre estas dos situaciones políticas, antagónicas precisamente en el campo histórico-político. El hecho de que comunistas y fascistas puedan tener en común, para un psicólogo como Eysenck, el rasgo del autoritarismo, no es suficiente para confundirlos desde un punto de vista histórico-político. ¿Y a qué podemos atribuir esta incapacidad? Principalmente a dos cosas:

1) Que se ha partido del supuesto de que la izquierda es unívoca, y que por tanto tiene sentido preguntar a alguien si «es de izquierda» o si «es de derecha».

2) Que se han utilizado unos criterios que no tienen por sí mismos alcance político, sino psicológico-etológico.

En efecto, ser «autoritario» o ser «tolerante» o «liberal», en sentido psicológico-etológico, es un criterio mediante el cual podemos clasificar no sólo a los ciudadanos de una sociedad política, sino también a los chimpancés de una selva artificial, como la que Frans de Waal tiene instalada en Holanda. Ser conservador o «tener espíritu de cambio» es también un criterio psicológico-etológico, y de hecho se ha utilizado ampliamente por investigadores japoneses, cuando en 1953 observaron cómo un macaco hembra de la pequeña isla de Koshima, a la que se llamó *Imo*, desarrolló una conducta innovadora y progresista (lavar un boniato en un arroyo) frente a la actitud conservadora e inmovilista (de «derechas») de los otros miembros de la banda.

Nada cambia cuando se pretende diferenciar a los conservadores de derecha y a los innovadores de izquierda con descripciones tomadas de escenarios sociológicos o «existenciales» («la derecha representa la autoridad y el conservadurismo; la izquierda el progreso y la transformación de la sociedad», o bien: «ser de derecha es tener miedo por lo que existe, no vaya a ser que el orden establecido, aunque sea perfecto, pueda ser destruido por peligrosos experimentos sociales; ser de izquierdas es tener miedo de lo que existe, pues todo cambio es preferible a las condiciones actuales»). No estará de más constatar cómo de hecho, entre los criterios más utilizados por periodistas, analistas, políticos y aún por el pueblo llano, para distinguir a un *fascista* de un *demócrata*, prevalecen los criterios etológicos.

Pero lo más grave, si cabe, es que, además, se van introduciendo en los tests de este tipo, conforme salen al paso, otros discriminadores tales como nacionalismo, proteccionismo, o supuestos valores de izquierda tales como «vida moral autónoma y no impuesta por el Estado», etc.

Por mi parte, he optado por mantener un criterio que tenga un carácter inequívocamente político (para lo que deberá estar «tallado» en un campo histórico-político y no en un campo psicológico, etológico o ético) y además que pueda ser

mantenido de manera constante, a fin de poder lograr la consistencia en el juicio, diagnóstico y clasificación. Un criterio que habrá de estar dado a tal nivel de complejidad que su aplicación permita la mayor flexibilidad imaginable en la determinación de las variables. Dicho de otro modo, la diversidad de variables que de hecho estaremos dispuestos a utilizar como criterios de definición de una izquierda política, perderá su carácter amorfo o meramente empírico en la medida en la cual estemos dispuestos a reconocer que la significación política de una variable dada sólo se adquiere a través del criterio constante establecido; un criterio al que cabría atribuir el papel de un parámetro. Y un parámetro que deberá tener, como hemos dicho, obligadamente, un significado político objetivo, capaz de ser aplicado a las diversas corrientes de izquierdas en sus relaciones entre sí y con la derecha.

Como parámetro de la función *izquierda definida* tomamos al Estado (nacional o multinacional). Será preciso, dada la enorme complejidad de esta realidad, distinguir en ella múltiples capas y múltiples ramas, a través de las cuales las variables políticas puedan quedar «canalizadas». Por nuestra parte, nos atendremos al modelo canónico de estructuración del Estado que hemos propuesto en otras ocasiones.

Los valores de la familia de la función «izquierda definida» serán, obviamente, valores políticos, y también podrán incluirse aquí los valores «antipolíticos», como valores negativamente políticos; no ya los valores «apolíticos», como pretendían encarnarlos algunas veces los sindicatos anarquistas de la CNT en las elecciones parlamentarias de 1936. El 17 de enero de ese año la Confederación Nacional del Trabajo ratificó su postura de no votar, pero el día 14 de febrero, día de las elecciones, terminó decidiéndose por el voto. A este «sector obrero» de la izquierda española se dirigía Largo Caballero en su discurso del 12 de enero de 1936 diciendo: «Yo hago un llamamiento a los elementos de la Confederación Nacional del Trabajo, diciéndoles que he visto con gran satisfacción el tono con el que hablan de la Unión General de Trabajadores y

de los socialistas. Pero esto no es bastante. *Se acercan momentos en los que hay que definirse.*»

B) La clase de las que llamamos *izquierdas indefinidas* comprende aquellas corrientes que son tenidas como de izquierdas, pero que no están definidas (o no se ve que lo estén) en función de variables estrictamente políticas, en el sentido dicho. En cualquier caso, la izquierda indefinida no es indefinida tanto porque sus representantes no puedan definirse respecto de alguna corriente dada, sino porque su definición, en cuanto izquierda, si se produce, sólo tendrá lugar por mediación de una izquierda definida. En cambio, esta izquierda definida se define políticamente «por sí misma».

Por supuesto, las izquierdas que llamamos indefinidas, habrán de darse, en general, diferenciadas unas de otras. Las llamadas «izquierdas artísticas» (las «vanguardias» en el París de mediados del siglo XIX y de la primera mitad del XX) constituían en realidad una izquierda indefinida políticamente, aún cuando de hecho estos vanguardistas estuviesen más vinculados a una izquierda definida que a otra, o que a la derecha; pero estas izquierdas artísticas se diferenciaban de una izquierda filosófica, como podría serlo la izquierda hegeliana. Y si bien esta izquierda estaba a su vez más cerca de unas izquierdas definidas que de otras, si embargo no podría considerarse como una izquierda política. Así lo vio Marx cuando se distanció de Bruno Bauer o de Feuerbach.

5. Las relaciones entre las izquierdas definidas (A) y las izquierdas indefinidas (B)

Lo que nos importa más en este momento es determinar la naturaleza de las relaciones lógicas de unidad que puedan mediar entre las izquierdas de la clase A, consideradas en el ámbito de esta clase, así como la naturaleza de las relaciones lógicas entre las izquierdas de la clase B, consideradas también en

el ámbito de esa misma clase. Pero también las relaciones lógicas de unidad que puedan mediar entre las izquierdas de la clase A y las de la clase B, ya sea cuando las tomamos en conjunto, ya sea cuando las tomamos particularizadamente.

Comencemos por la relación entre los géneros de izquierda englobados en la clase A. Anticipando los resultados que expondremos en el cuerpo de este libro (capítulo 3), diremos aquí que entre los seis géneros de izquierdas definidas median relaciones de unidad muy profundas, y si no las que son propias de la unidad porfiriana (o linneana) del género, respecto de sus especies (o del género superior —lo que Linneo llamó órdenes, clases o tipos— respecto de los géneros inferiores o incluso próximos a las especies) sí las que son propias de los géneros plotinianos (o darwinianos). Dice Plotino: «Los herá-clidas son del mismo género no tanto porque se asemejan entre sí sino porque descienden de la misma estirpe.»

El género superior (tipo) de los vertebrados se despliega en los géneros subalternos (clases) de los peces, anfibios, reptiles, aves y mamíferos; desde el punto de vista evolucionista (darwinista) la unidad del género superior «Vertebrado» no es una unidad unívoca derivada de la consideración de unos componentes abstractos comunes a estos vivientes (como pensaba Linneo), como si estos componentes se distribuyeran directamente (creados por Dios) en los géneros o especies consabidas; la unidad del género Vertebrado es la unidad de la concatenación atributiva de las clases que, comenzando por los peces (como primer analogado) van desarrollándose, de modo lineal o ramificado, por las diferentes clases o géneros generadores.

Pero la unidad de los seis géneros de izquierda la concebimos como enteramente similar a la unidad de concatenación de los géneros de vertebrados de nuestro ejemplo.

En cuanto a la unidad que pueda mediar entre la clase A (*izquierda definida*) y la clase B (*izquierda indefinida*) tan sólo diremos que esta unidad puede fundarse, o bien en relaciones de unidad analógica, según la analogía de atribución, o bien, y aun simultáneamente, en una relación de unidad analógica de

proporcionalidad. Es evidente que las relaciones de unidad que se establecen en virtud de proporciones compuestas permite mantener la separación y aun la independencia entre los significados del término «izquierda» en A y en B. La doctrina escolástica de la analogía establecía que los análogos son diversos *simpliciter*, y sólo son semejantes *secundum quid*, según algo.

En cambio, si la unidad fuese de atribución o proporción simple, es evidente que la conexión entre el primer analogado y los analogados segundos implicará una dependencia (en la característica izquierda) de una clase respecto de la otra. A título de ejemplos extremos: quienes afirmen que el primer analogado del término izquierda hay que situarlo en la clase A, tendrán que adoptar una perspectiva politicista en el momento de calificar como de «izquierda» a determinados materiales no estrictamente políticos. Pero quienes afirmen que el primer analogado de la izquierda se encuentra en las izquierdas indefinidas de la clase B (en alguna izquierda diferenciada de esta clase, pongamos por caso, en las corrientes heterodoxas de una Iglesia determinada), es porque adopta una perspectiva teológica.

Decía Donoso Cortés, en un discurso en el Congreso de los Diputados (30 de enero de 1850) que la civilización católica descansa en tres afirmaciones teológicas: 1) existe un Dios personal, que está en todas partes; 2) este Dios reina en el Cielo y en la Tierra, 3) este Dios gobierna las cosas divinas y humanas. Pero a estas proposiciones, según Donoso, corresponden tres afirmaciones políticas («porque la afirmación política no es más que la consecuencia de la afirmación religiosa»): 1) que hay un Rey que está en todas partes por medio de sus agentes, 2) que el Rey reina en sus súbditos, 3) que el Rey gobierna también en sus vasallos. Pero —continúa Donoso Cortés— la civilización negativa se basa en negaciones sucesivas, negaciones teológicas, con sus correspondientes negaciones políticas: 1) Dios no gobierna, aunque existe y reina; al deísmo teológico le corresponde la monarquía constitucional: el Rey reina, pero no gobierna; 2) no hay un Dios personal sino un poder difuso y panteísta; a esta doctrina teológica corresponde en política la

idea de la República, y a la difusión panteísta del poder corresponde el sufragio universal; 3) detrás del deísta viene el panteísta, y detrás del panteísta, el ateo, que dice que Dios no existe, «y sale Proudhon, señores, y dice "no hay gobierno"». Al ateísmo corresponde, por tanto, el anarquismo, según el marqués de Valdegamas. Diríamos pues, si siguiéramos a Donoso, que el germen del anarquismo, como posición de izquierda definida, está en el ateísmo. (Unamuno diría años más tarde que los españoles entienden la política como una religión, y la religión como una política.)

¿Y qué tipo de unidad podemos atribuir a las izquierdas incluidas en la clase B, a las izquierdas indefinidas? Descartada una unidad de tipo unívoco, no hay por qué reducirse a un único tipo de unidad. Sin duda, ciertas corrientes de la izquierda artística pueden haberse inspirado en corrientes de la izquierda filosófica, o recíprocamente.

6. Asimetría de la relación entre la izquierda definida y la izquierda indefinida

En general cabe afirmar que las relaciones entre la clase A (de las izquierdas definidas) y la clase B (de las izquierdas indefinidas) no son simétricas, sino asimétricas, en el sentido siguiente: las izquierdas definidas, sin perjuicio de su definición y aun de su condición de primeros analogados, dependen más de las izquierdas indefinidas que recíprocamente. «Dependencia» tiene aquí este sentido: que las izquierdas definidas no «agotan» el material político y social al que se aplican, por lo que habrán de irradiar su influjo o por lo menos engranar de algún modo con otras corrientes de izquierda indefinida, que actúan en este material.

En cambio, las izquierdas indefinidas, precisamente por su indefinición, pueden mantenerse más lejos de las izquierdas definidas, o incluso pueden engranar con corrientes de derecha.

7. Recelo ante las polarizaciones izquierda/derecha en diversos campos, políticos y no políticos

Las interacciones, flujos y reflujos entre diversas corrientes de la izquierda definida y determinadas corrientes de la izquierda indefinida darán lugar a situaciones enmarañadas que ofrecen grandes dificultades para el análisis, sobre todo cuando quienes representan diferentes corrientes de izquierda indefinida (intelectuales, artistas, músicos, cineastas, científicos) militan al mismo tiempo en algún partido o asociación política de izquierda definida. Pero esta circunstancia no es suficiente para un diagnóstico: el cubismo, por ejemplo, no tendría que clasificarse como un movimiento de vanguardia izquierdista por el hecho de que Picasso simpatizase con el Partido Comunista.

Hay una tendencia, sin duda, a la polarización dualista («maniquea»), a suponer que la oposición izquierda/derecha, propia del terreno político, es coordinable biunívocamente con las oposiciones dadas en otras categorías no estrictamente políticas (vanguardia/clasicismo, heterodoxia/ortodoxia, etc.). Desde la perspectiva del materialismo filosófico, esta polarización, por lo que tiene de monismo, ha de ser vista con gran recelo.

3. Sobre la determinación del contexto político en el que se dibuja la oposición izquierda/derecha

1. Los primeros escenarios de la oposición derecha/izquierda

La oposición izquierda/derecha puede analizarse, como hemos dicho, atendiendo a muy diversos criterios: topográficos, religiosos, sociológicos, artísticos, económicos, etc. Pero

aquí nos interesa analizar ante todo la oposición en el terreno político definido, y por ello necesitamos criterios políticos, y sólo en función de ellos hablaremos de la oposición izquierda/derecha en sentido definido.

Y fue en el terreno político en donde comenzó a configurarse esta oposición, en su sentido histórico, no meramente topográfico. En efecto, los criterios políticos por los cuales la oposición fue establecida a raíz de la Asamblea Revolucionaria de 1789, tienen que ver con la oposición entre el Antiguo Régimen (trono y altar) y el Nuevo Régimen. La izquierda y la derecha aparecen por tanto en el contexto de la Revolución francesa.

Ahora bien, la crítica a la que Marx sometió a la Revolución francesa —y crítica tiene aquí el estricto sentido de clasificación o diagnóstico— no era otra cosa sino un diagnóstico de esta Revolución como «revolución burguesa», por tanto, era una clasificación de la Revolución francesa en una taxonomía implícita de revoluciones en cuya tabla había de figurar también la revolución proletaria. La Revolución francesa era, desde las coordenadas marxistas, la revolución del capitalismo frente al Antiguo Régimen feudal.

2. Criterios «superestructurales» y criterios «básicos» para establecer la distinción izquierda/derecha

Y desde esta perspectiva, lo que se pedía venía a ser regresar hacia los supuestos componentes más profundos o esenciales de la oposición derecha/izquierda que ya no había que buscar en las apariencias, dadas en el terreno de los fenómenos políticos *superestructurales* de la Monarquía (del Antiguo Régimen) y la República, sino en el terreno *básico* del modo de producción, en el que se enfrentan las clases sociales, definidas en función de la relación que mantienen en cuanto a los medios de producción. Desde esta perspectiva económico-social, la oposición izquierda/derecha resultaba configurada

en el contexto de la oposición entre la burguesía y la aristocracia feudal; pero en la nueva fase del desarrollo histórico, si la oposición izquierda/derecha podía mantener un significado profundo, sería en la medida en que ella reflejase las oposiciones entre la burguesía capitalista victoriosa y el proletariado naciente.

De este modo, las tres grandes corrientes «revolucionarias» de izquierda posteriores a la Revolución francesa —a saber, el anarquismo, el socialismo (socialdemócrata) y el comunismo—, tendrían que ser definidas desde la perspectiva de la lucha de clases, y en consecuencia, el conflicto entre proletariado y burguesía capitalista constituiría la línea principal del conflicto, sin descontar otras líneas residuales o secundarias. Y como estas tres grandes corrientes revolucionarias se analizaban por sus objetivos finales (la sociedad sin clases), las diferencias entre ellas habría que buscarlas en los *medios* que cada corriente proponía para llegar al mismo fin. Pero las diferencias en los *medios* tienen que ver precisamente con el Estado: los anarquistas considerarán necesario prescindir, sin más, del Estado como «medio», para llevar adelante su proyecto revolucionario; los socialdemócratas postularán la necesidad de alcanzar gradualmente el control del Estado a fin de orientar la evolución hacia el socialismo; los comunistas creyeron imprescindible asaltar al Estado capitalista e implantar inmediatamente, a través de él, la dictadura del proletariado.

Las consecuencias (en lo que nos concierne, a saber, la oposición derecha/izquierda política) eran muy importantes. La principal ésta: que el criterio fundamental de la distinción política entre izquierda y derecha habría que buscarlo en el terreno económico-social de la lucha de clases, y sólo a través de él, y en algunos casos (en la socialdemocracia y en el comunismo) en la estructura del Estado. Pero con esto, la oposición entre izquierdas y derechas se desdibujaba, en lo concerniente a su alcance político. De hecho, ni el comunismo ni el maoísmo consideraron a la oposición izquierda/derecha pro-

cedente de la Revolución francesa, como oposición política fundamental. La oposición política fundamental la pondrían en el conflicto entre el capitalismo y el comunismo; dentro del comunismo «recuperarían» la distinción para designar a las desviaciones de izquierda, o de derecha, que, a su vez, estarían determinadas por factores de clase (el «izquierdismo» tendría una estirpe «pequeñoburguesa», por ejemplo.) que sobrevienen en el curso del desarrollo de la revolución bolchevique o de la revolución cultural maoísta.

3. Nuestro criterio es político; el criterio de las clases sociales sólo interviene en la conformación de la oposición izquierda/derecha a través del criterio político del Estado

La tesis que se mantiene en este libro es muy otra, y consiste en reconocer al Estado como marco o contexto propio, e imprescindible, para que la oposición política entre izquierdas y derechas pueda ser dibujada, según su alcance político definido; de suerte, que sólo *a través* del Estado, la oposición izquierda/derecha entraría en conexión con la oposición entre las clases sociales, en el sentido marxista.

Y aun concediendo *ad hominem* la tesis de que la oposición básica tuviese lugar en el terreno de la lucha de clases, y que la oposición trazada en el terreno del Estado fuese superestructural (si el Estado mismo es una superestructura de aquel conflicto entre clases), podría seguirse manteniendo la tesis de que la oposición izquierda/derecha se dibuja precisamente en el contexto del Estado, y fuera de este contexto se desdibuja (como se desdibujó en la doctrina leninista o maoísta). La oposición entre los colores rojo y verde sólo se da en el marco de la visión; por eso fue considerada, desde el descubrimiento de las frecuencias ondulatorias, como una distinción fenoménica definida en el campo de las apariencias (cualidades secundarias), porque en el campo de las esencias básicas (de las cualidades

primarias), la oposición entre el rojo y el verde se reducía, desapareciendo como tal, a la oposición entre las longitudes de onda dominante de 608,5 milimicras y las longitudes de onda de 523,5 milimicras. ¿Y quién se atrevería a sacar de ahí la conclusión de que la oposición entre las cualidades de rojo y verde, imprescindible en el campo pragmático de nuestra conducta en el mundo, y aun en la configuración de las formas de este mismo mundo, es una «distinción superestructural»? ¿Quién se atrevería a concluir que la oposición izquierda/derecha es «poco profunda», políticamente hablando, porque tras ella, en su esencia, hay que ver actuando la oposición entre las clases sociales?

La conclusión que, a nuestro juicio, habría que sacar es la que está más próxima a nuestra tesis: que la oposición izquierda/derecha, como oposición política, se dibuja en el contexto del Estado, *y sólo a su través* toma contacto con la oposición entre las clases sociales, pero no al revés. Por ello, para quienes adoptan una perspectiva metahistórica —la del «fin de la historia», o la de «prehistoria de la humanidad»— según la cual la lucha de clases y el Estado desaparecerán en un futuro próximo —o han desaparecido ya en el comunismo en un solo país, como se estipuló en la constitución soviética de 1936, o se estipula hoy en la democracia parlamentaria— la oposición izquierda/derecha se presentará como secundaria, accidental o superestructural.

Pero aquí queremos atenernos a los marcos históricos, no metahistóricos (por no decir metafísicos). Y es en estos marcos en los cuales la oposición izquierda/derecha vuelve a dibujarse como una oposición de significado político esencial-estructural, para la propia oposición, aunque se interprete ulteriormente como un fenómeno desde coordenadas metahistóricas.

La oposición izquierda/derecha se nos muestra, en todo caso, como resultado de uno de tantos cruces en los que interviene la *dialéctica de las clases* y la *dialéctica de los estados*.

4. Derecha, centro, izquierda

1. La relación derecha/izquierda es trimembre y, por ello, requiere un centro como parámetro

La oposición izquierda/derecha tiene una referencia topográfica consabida («a la derecha topográfica del trono o del altar», «a la izquierda del trono o del altar»), pero la estructura lógica de la oposición se mantiene cuando la referencia topográfica se sustituye por una referencia política, religiosa o artística. La estructura lógica de la oposición entre la derecha y la izquierda es una estructura relacional de tipo trimembre: sólo tiene sentido respecto de un parámetro, que suele ser interpretado topológicamente como un centro. Cuando se dice que la oposición izquierda/derecha es «relativa» se alude, sin duda muchas veces, a esta estructura trimembre; otra cosa es que suela confundirse el carácter relativo tomando esta oposición como un supuesto carácter subjetivo o contingente; confusión inadmisible porque una relación no por ser trimembre es menos objetiva o menos esencial al campo de referencia.

La estructura trimembre de la oposición izquierda/derecha excluye la posibilidad de interpretar la oposición como una relación bimembre entre dos términos o procesos, cada uno de los cuales tuviese una definición absoluta, aun cuando luego pudiera ser relacionada por su oposición a otra. La oposición entre movimientos circulares dextrógiros o sinistrógiros (los ciclos de Cori en Geología, los giros de los planetas en Astronomía, los spines en Microfísica) sería bimembre, en el sentido de que la propiedad sinistrógira sería una propiedad intrínseca de los cuerpos que giran, aunque su representación coordenada en el plano pueda ser relacional. Y entre los movimientos de este tipo no cabe establecer un centro. Por ello, cuando la propiedad «derecha» o «izquierda» se lleva a un punto tal en el que se elimina el centro (en funciones de parámetro) la distinción misma desaparece.

Es el caso de los cuerpos enantiomorfos: la mano derecha y la mano izquierda, supuestas iguales, cuando segregan el centro. Es decir, en este caso, el propio cuerpo humano: una mano, flotando en el espacio absoluto, no puede determinarse como derecha o como izquierda, y sólo introduciendo el centro (como parámetro) cabrá discriminarlas.

2. El centro, o línea central, como dirección privilegiada en la que pueden confluir las corrientes opuestas

Ahora bien, ocurre que el centro, en la oposición derecha/izquierda, suele ser interpretado no sólo en un sentido neutral o paramétrico, sino también como un centro o línea recta privilegiado, en cuanto intermedio entre los opuestos; es decir, o bien como un punto previo a la oposición, en todo caso equidistante de los opuestos, y aun expresivo del recto camino (el *mesotes* de los aristotélicos, como término medio entre los extremos).

Cuando se habla de la izquierda o de la derecha hegeliana se presupone que hay que situar a Hegel en el centro, es decir, en una línea central previa a la distinción, e incluso privilegiada, en cuanto a la capacidad expresiva del propio pensamiento de Hegel. La línea central será ahora fácilmente interpretada no sólo como una línea privilegiada, desde el punto de vista del conocimiento, sino también desde el punto de vista de la realidad práctica, como la dirección recta de la que, o bien se desvían las corrientes de derecha, o bien se desvían las corrientes de izquierdas (tal es la interpretación política que Lenin dio a la izquierda y a la derecha política, respecto de la línea central y recta interpretada por el bolchevismo).

O bien como la línea en la que han de acabar por confluir, en virtud de la prudencia política, que tenderá al término medio, las corrientes de izquierdas y de derecha política: tal es la interpretación que suelen dar de la izquierda y de la derecha los «demócratas del centro».

3. El centro, o línea central, como dirección neutra o línea divisoria de las corrientes opuestas, y las «terceras vías»

Cuando interpretamos el centro (el punto o la línea central) en su sentido originario (paramétrico, neutral) entonces su oficio no consistirá tanto en sugerir que él constituye la dirección privilegiada en la cual habrían de acabar confluyendo, convergiendo, o confundiéndose las direcciones de derecha y las de izquierda, cuanto en enmarcar el punto o línea de la divisoria de las corrientes que transcurren o bien a su derecha o bien a su izquierda. Y entonces la terna (derecha, centro, izquierda) podrá reaplicarse, manteniendo el mismo centro, por supuesto, a sus flancos, cuando sea posible introducir en ellos nuevos centros o parámetros divisorios. De este modo la oposición ternaria (derecha, centro, izquierda) adquiere una estructura holomérica o fractal, porque la parte derecha, a su vez, podrá subdividirse, sin por ello acercarse a la izquierda, en una extrema derecha y en una derecha moderada; y otro tanto ocurrirá con la izquierda, que se dividirá en una extrema izquierda y en una izquierda moderada, que tampoco se aproximará a la derecha moderada. Y así sucesivamente. Por tanto los conceptos de centro derecha o de centro izquierda, en el sentido de la línea continua, desaparecen.

Conviene advertir que para que esta reiteración de la terna originaria se produzca habrá que conservar el mismo parámetro originario, y habrá que introducir otros dos diferentes, uno para la parte derecha y otro para la parte izquierda, y así sucesivamente. De donde se deduce que, mientras que en la interpretación «privilegiada» el centro (o la línea central) puede entenderse como el lugar de encuentro, de aproximación o de confluencia en el cual se acortan las distancias entre la derecha moderada y la izquierda moderada (el centro derecha o el centro izquierda), en cambio, en la interpretación paramétrica la reproducción o reiteración de la oposición derecha/izquierda en las alas o flancos primitivos no acorta las distancias

entre la derecha moderada y la izquierda moderada, distancia que se mantiene invariante. Como hemos dicho, el centro derecha y el centro izquierda desaparecen o toman otro sentido. De otro modo: en la interpretación paramétrica, la derecha moderada no equivale sin más a una suerte de aproximación o convergencia con la izquierda moderada, y si esto ocurre es porque el centro no se interpreta paramétricamente. Ahora no podremos hablar de confluencias o convergencias cuanto de mantenimiento de las divergencias, sin perjuicio de la multiplicación de las oposiciones de derecha y de izquierda.

La oscuridad de los conceptos de «terceras vías» (entre la izquierda y la derecha, o entre corrientes de izquierdas, que proliferan en nuestros días —Giddens, Blair, etc.—) deriva de la ambigüedad que sus promotores mantienen ante el concepto de «centro». Tiene un gran interés recordar que ya en la España de 1843 fue utilizada esta estructura trimembre de la oposición izquierda y derecha, por el ilustre tratadista de derecho político don Antonio Alcalá Galiano. Dice así en sus *Lecciones*:

«En Francia, modelo de la monarquía mesocrática, donde la gente de mediana esfera tiene el influjo principal en los cuerpos deliberantes colegisladores, vemos un partido de derecha y otro de izquierda, y dos más llamados de izquierda y derecha extremos, y dos de centro derecho e izquierdo, y luego a estas divisiones se agregan otras del partido de Thiers, partido de Passy, etc., viniendo a suceder que en vez de dos listas de candidatos al ministerio, en las cuales si algún nombre se quita o se añade, o muda de lugar, son éstos pocos, hay listas y combinaciones por docenas (siendo, como es sabido, en estos cuerpos la posesión del ministerio lo que se disputan los contendientes). Acaece en estos casos descomponerse tan multiplicadas y enredadas combinaciones: hacerse de ahí más imposible la permanencia en el mando de ciertos hombres, la subsistencia en los actos del gobierno de ciertas doctrinas y de la conducta a ellas arreglada, y llegar a disponer una corta minoría descontenta de la suerte del estado, a lo menos para

destruir, pues en congresos tan divididos, ocho o diez hombres por algunos días mancomunados echando el peso de sus votos...»

4. Líneas de centro en campos políticos y en campos no políticos

Es evidente que esta estructura podrá aplicarse en principio no ya sólo a campos de términos estrictamente políticos (o de política definida) sino también a otros campos de términos no estrictamente políticos, sin perjuicio de que puedan mantener relaciones significativas político-indefinidas, como es el caso de los campos sociales (instituciones familiares, instituciones religiosas, científicas, artísticas, filosóficas).

Un único ejemplo para evitar la prolijidad: la institución familiar. Tomemos como parámetro o centro la institución del matrimonio heterosexual monógamo. A la derecha, en primer grado de esta institución, pondremos a todas aquellas legislaciones o proyectos de legislación (por tanto, *data* o *ferenda*) que establezcan el carácter indisoluble del matrimonio; a la izquierda aquellas legislaciones que reconozcan la posibilidad del divorcio legal.

Pero, en un segundo grado, mediante la introducción de un parámetro en la derecha (como pueda serlo el matrimonio sacramental) y otro parámetro en la izquierda (como pueda serlo el matrimonio legal), tendremos estas situaciones: una *extrema derecha* ante la institución del matrimonio, que defenderá el carácter indisoluble del matrimonio y a su vez su carácter sacramental; una *derecha moderada* que defenderá el carácter indisoluble del matrimonio, pero sin considerarlo por ello sacramental; una *izquierda moderada* que defenderá el carácter disoluble del matrimonio, pero supuesto su carácter legal, mediante un divorcio legal; y una posición de *extrema izquierda* que defenderá no sólo el carácter disoluble del matrimonio, pero como simple cuestión de hecho (supues-

to también que el matrimonio sólo se admita como situación de hecho).

Es evidente que, en este ejemplo, la derecha moderada no confluye, ni converge ni se confunde con la izquierda moderada, puesto que el parámetro original se mantiene.

Asimismo es obvio que estas relaciones de derecha e izquierda cambiarán de signo si dejamos de lado el parámetro originario (matrimonio heterosexual monógamo) y tomamos otros parámetros tales como matrimonios homosexuales, matrimonios poliándricos, poligínicos, etc.

1

EXPOSICIÓN SISTEMÁTICA DE LAS PRINCIPALES IDEAS SOBRE LA IZQUIERDA DISPONIBLES EN NUESTROS DÍAS

1. QUÉ ABARCA NUESTRA EXPOSICIÓN

1. Ideas, no corrientes

Nuestra exposición quiere abarcar a las principales concepciones disponibles de las izquierdas. ¿Qué significan estas palabras?

Nos referimos, ante todo, a concepciones de la Izquierda, no a corrientes de la izquierda en el sentido antes expresado. Es evidente que las Ideas o concepciones que puedan considerarse mínimamente conformadas sobre la izquierda no serán separables de las corrientes de la izquierda, definida o indefinida, de referencia, ni tampoco recíprocamente. Pero las Ideas sobre la izquierda y las corrientes de izquierdas son disociables, como ya hemos dicho.

Y esto nos obliga a comenzar constatando que hay no una sino múltiples Ideas o concepciones, a veces teorías, sobre la izquierda y sobre las izquierdas. Aunque no hubiera más que una única corriente de izquierda, las concepciones o Ideas sobre esta supuesta única izquierda (no ya una izquierda unida

en una coalición electoral) podrían seguir siendo diversas y aún contrapuestas entre sí. El Dios de los teólogos se supone que es único; sin embargo, las concepciones teológicas sobre Dios son múltiples: agustinianas, tomistas, escotistas, avicenianas, etc. Y si la izquierda no es única, sino que reconocemos múltiples izquierdas, desde la izquierda jacobina a la izquierda leninista, se comprende que las concepciones de esta izquierda habrán también de ser múltiples.

2. Disponibles en la representación actual

¿Qué queremos significar al referirnos a concepciones *disponibles*? Ante todo a las concepciones de la izquierda que hayan sido formuladas o representadas en lenguaje de palabras, lo que no quiere decir que no nos veamos obligados, a veces, a recoger actuaciones que *ejercitan* estas Ideas sin acaso *representarlas*. De este modo, las concepciones ejercidas de la izquierda, por parte de militantes o simpatizantes de los grandes partidos políticos, o de grupúsculos olvidados, podrán también tener aquí representación.

«Concepciones disponibles» no significa pues concepciones vigentes, o simplemente recientes; bastará, como hemos dicho, que podamos «enterarnos» de ellas sin abandonar la esperanza de que mediante su conocimiento podamos, si no ya contribuir a resucitar corrientes prácticas que pertenecen a la historia, sí al menos a entender algunas corrientes que siguen vivas y que además pueden utilizar o utilizan de hecho como referencia estas corrientes pretéritas, pero disponibles, en el sentido dicho. Así, la idea leninista del izquierdismo como «enfermedad infantil del comunismo», fue expuesta hace ya más de ochenta años, pero su consideración sigue siendo útil y aún necesaria.

3. Privilegiamos la perspectiva *etic*

Por último: dado el inmenso material, sin duda inabarcable por un único autor, se hace preciso seleccionar. Caben diferentes criterios que podemos agrupar en la rúbricas *emic* y *etic*, según la distinción de Pike (la perspectiva *emic* es la del propio agente, por ejemplo la perspectiva de Colón cuando pretendía llegar a las Indias por el poniente; la perspectiva *etic* es la de quien observa desde fuera al agente, por ejemplo la de nosotros que sabemos que Colón no llegó al Cipango sino a América; lo interesante de esta distinción es que la perspectiva emic, aunque resulte errónea desde el punto de vista etic, puede haber sido la razón de que la conducta se haya realizado).

Si utilizásemos criterios *emic* tendríamos que incorporar cualquier tipo de concepción que a sí misma se denominase «concepción de la izquierda», o que denominase como tal a otros grupos amigos o enemigos. Este criterio emic tiene la ventaja de su objetividad documental, historiográfica o filológica. Pero se trata de una objetividad muchas veces más léxica que otra cosa. Tal objetividad nos obligaría a exponer Ideas que sobre la izquierda, en cuanto se opone a la derecha, mantuvo Pasteur a propósito de los cristales de ácido tartárico, levógiro o dextrógiro; o poner en un mismo plano neutral, pongamos por caso, a la Idea de izquierda de Lenin que hemos citado, con la Idea de una izquierda cristiana o de una izquierda musulmana. Pues desde nuestras coordenadas, tenemos que rechazar la posibilidad de reconocer izquierdas cristianas o izquierdas musulmanas: la racionalidad inherente a la izquierda excluye a corrientes que se guían por revelaciones sobrenaturales o praeternaturales. «Izquierda cristiana» o «Izquierda musulmana» son construcciones intencionales que, como «decaedro regular», carecen de realidad efectiva.

Este criterio de objetividad emic sería superficial y engañoso, puesto que nos obligaría a meter en el mismo saco a todo lo que léxicamente llevase el rótulo de izquierda. Una situación análoga a la que se encontraría un expositor de las

ideas científicas sobre el átomo en el siglo XX, que incluyera en su relación tanto a las ideas de Bohr o las de Dirac, como a las ideas de ciencia ficción de Fulcanelli, de las que nos hablan Pauwels y Bergier en *El retorno de los brujos*. (Hablar de *izquierda cristiana* o de *izquierda musulmana*, respecto de la idea política de izquierda, puede también considerarse como un juego de la política ficción).

No se trata por otra parte de eliminar a priori ninguna acepción o variante; se trata de establecer un criterio de selección, a fin de determinar, respecto de él, las distancias de cada «muestra». Y para ello necesitamos una definición *etic* de izquierda.

2. NUESTRO CRITERIO DE SELECCIÓN DEL MATERIAL: LA *CARACTERÍSTICA* DE LA FUNCIÓN IZQUIERDA

1. Las acepciones de «izquierda» que consideramos han de tener que ver con las «prácticas guiadas por principios racionales»

Consideramos incluidas en nuestro campo de investigación a todas aquellas acepciones de «izquierda» que tengan que ver con algún movimiento (de individuos, grupos, sectas o partidos), no necesariamente político, pero que estén vinculadas a acciones o prácticas capaces de mantener referencia con la vida social o cultural, en cuanto intersectada, real o lógicamente, con la vida política. Nuestro campo de referencia es aquel que engloba a las más diversas concepciones de la izquierda, seleccionadas mediante la siguiente característica: buscar o establecer la racionalización de la práctica (que tenga que ver con la política en sentido positivo o negativo) ordenada a la organización de las sociedades humanas en general. La

delimitación de este campo de referencia tiene un fundamento emic, fenoménico. Son las mismas concepciones o teorías las que suelen autodefinirse en términos similares a la característica que hemos propuesto.

2. Exclusiones del término «izquierda»

La Idea de izquierda excluye de su campo a los movimientos o ideas guiados por principios no racionales, aunque tengan pretensiones universales, o a movimientos e ideas racionales, pero que carecen de pretensiones universales.

Sin duda, la acción práctica, políticamente polarizada y racionalmente orientada, podrá constituir un criterio general que nos servirá para seleccionar aquellas concepciones que tienen que ver de algún modo con la izquierda. En cierto modo podrá hablarse de una definición característica de la izquierda, pero muy indeterminada, con la indeterminación que corresponde a la característica de una función cuyos parámetros, así como sus variables independientes, fueran puestos entre paréntesis. Los valores de la izquierda, es decir, las diferentes acepciones de la izquierda, se obtendrían de esta caracterización al introducir las variables y los parámetros.

La definición característica de izquierda nos permite dejar de lado, en principio:

1) a todo tipo de movimiento político o social que lejos de guiarse por principios racionales toma su inspiración de principios revelados o míticos (tales como el que Rosenberg estableció en *El mito del siglo XX*) orientados o bien a exaltar el engrandecimiento de un grupo o de un pueblo o bien a la salvación de toda la Humanidad. A una secta religiosa que buscara transformar la sociedad por vía mística, que buscara incluso constituir una república socialista de fieles islámicos, no podríamos considerarla de izquierda.

2) pero habrá que excluir también aquellas actitudes o movimientos que, aun reivindicando la razón como método,

no se orienten a los fines de referencia, sino, por ejemplo, a investigar los métodos racionales más eficaces orientados a conseguir el engrandecimiento de un grupo o de una nación mediante la explotación «racional» del resto de los hombres, de su propio Estado o de otros estados.

3. El concepto de «racionalidad» es excesivamente impreciso como criterio de definición de la izquierda

Obviamente, los criterios de selección propuestos siguen siendo muy indeterminados y nos permiten, más que establecer un concepto distinto (no confuso) de la izquierda, un conocimiento claro (no oscuro), por cuanto mediante él podremos segregar de nuestro campo a una buena cantidad de material con él entrelazado (sin que ello implique que haya que ignorarlo: siempre será interesante la consideración de paralelismos o de diferencias, etc.).

Pero la racionalidad no está aquí definida; la izquierda se acoge a ella con frecuencia, pero con significados muy diferentes. ¿Qué tiene que ver la idea de racionalidad de Lukacs, en el *Asalto a la razón*, con la idea de racionalidad de Habermas en su *Conocimiento e interés*, o en su *Revisión de la izquierda*, o bien con la idea de racionalidad del llamado marxismo analítico de Elster, en su libro *Domar la suerte: la aleatoriedad en las decisiones individuales y sociales*, escrito en el proyecto de una «estabilización de las líneas defensoras de la izquierda»?

Probablemente la racionalidad es un criterio escogido para segregar algunos movimientos que se proclaman irracionales o praeterracionales, pero, por sí solo, el concepto de racionalidad no tiene por sí mismo significado político. Por ello la «racionalidad» actúa más como criterio de selección por eliminación, de las prácticas orientadas desde principios praeterracionales a la fortificación de los valores que tengan que ver con la mejora social o cultural de la «universalidad de los hombres».

3. Tres perspectivas desde las cuales puede llevarse a efecto una sistematización etic de las principales concepciones de la izquierda

1. La *claridad* de la idea de izquierda por medio de la racionalidad y la universalidad no elimina su *confusión*

Supongamos que nuestro criterio de selección del material permite *aclarar* los límites, muy borrosos sin embargo, dentro de los cuales vamos a movernos cuando queremos referirnos a las izquierdas, separando de ellas a las derechas (o a otras corrientes sociales o políticas que no puedan ser consideradas ni de derechas ni de izquierdas). El material así delimitado, aunque separado de otros materiales cuya vecindad pueda oscurecer sus límites, sigue manteniéndose en un estado de confusión lamentable, puesto que los criterios «clarificadores» de selección no tienen fuerza suficiente para *distinguir* las diferentes corrientes, actividades, valores que no solamente se nos muestran agrupados por una definición característica o neutra, sino que están encubiertos por ella. En efecto, son las distinciones, y sobre todo las oposiciones a muerte entre muchas de las partes de esa izquierda así definida, las que quedarían confundidas.

Si tomamos como definición de la izquierda esas características indeterminadas que hemos propuesto, tendríamos que concluir que la definición nos lleva a una idea confusa, más aún, engañosa, porque sugiere una unidad de armonía entre unas partes que en realidad están enfrentadas, y a veces a muerte, entre sí. Una unidad que acaso tiene algún correlato práctico en coyunturas en las cuales aparece una unidad de solidaridad de las «izquierdas», confundidas en un frente común ante un tercer enemigo (un bloque transitorio, aunque tenga un alcance histórico, como pudieron tenerlo los frentes populares contra el fascismo de entreguerras, que unían anar-

quistas, socialistas y comunistas). Pero la unidad de solidaridad no implica la unidad profunda entre las partes o partidos reunidos, sino la unidad coyuntural de unas partes enfrentadas y cuyas distancias se harían todavía más agudas después de la fase de confusión.

2. Confusión, una unidad efímera

Anarquistas, socialistas y comunistas se *confundieron* en la España de la Revolución de Octubre de 1934 (UHP: Uníos Hermanos Proletarios) contra el fascismo que se anunciaba, según ellos, tras el triunfo del centro derecha y de la CEDA en las elecciones de 1933; y contra la realidad del franquismo, en la Guerra Civil (1936-1939). Pero la «solidaridad» en la Revolución de Octubre y en la Guerra Civil, lejos de atenuar las diferencias («revolución —reparto de tierras, colectivización— antes que guerra», de los anarquistas; «guerra —organización de un ejército popular disciplinado— antes que revolución» de los comunistas) las exacerbaron y determinaron en gran medida la «derrota de las izquierdas» durante más de cuarenta años.

¿Cómo comenzar a distinguir las diferentes y contrapuestas partes confundidas por «la Izquierda» definida por medio de criterios clasificatorios del estilo del que venimos utilizando?

3. Los criterios históricos son necesarios, pero no son suficientes

Un procedimiento muy prometedor es el procedimiento histórico, es decir, el procedimiento de exposición según el orden histórico de la aparición, desarrollo y vicisitudes de las diferentes corrientes de la izquierda a lo largo de un intervalo significativo, por ejemplo, el intervalo de doscientos años que transcurren desde 1789 (Asamblea revolucionaria francesa)

hasta 1989 (hundimiento de la Unión Soviética). A lo largo de este intervalo podríamos apreciar, por ejemplo, cómo en la República española de 1931 se utilizó el criterio del republicanismo para englobar a las izquierdas frente a las derechas, mediante la interpretación republicana del sentido del 14 de abril (fecha de la proclamación de la Segunda República): las elecciones municipales en las grandes ciudades dieron el voto a los republicanos, es decir, prácticamente a los izquierdistas: «En la pared de la derecha: "Votad a la monarquía." En la pared de la izquierda: "Vota a la república."» Y, sin embargo, entre los firmantes del Pacto de San Sebastián (17 de agosto de 1930), reunidos en el domicilio de la Unión Republicana, figuraban dos miembros considerados como de la derecha liberal (Niceto Alcalá Zamora y Miguel Maura), junto, eso sí, a otras doce personas consideradas como de izquierda (Lerroux, Azaña, de Alianza Republicana; Marcelino Domingo o Álvaro de Albornoz, del Partido Radical Socialista, etc.).

El procedimiento histórico, imprescindible sin duda, es necesario pero no suficiente, puesto que él mismo necesita de criterios distintivos del inmenso material que remueve. El ejemplo anterior nos muestra la insuficiencia del criterio «republicanismo» (a pesar de que se trata de un criterio vinculado al criterio principal que hemos escogido: el Estado). Es en la historia real en donde tiene lugar la confusión de corrientes y partidos y, en consecuencia, sólo un ingenuo miembro del gremio de los historiadores puede reivindicar como necesario, y suficiente para un propósito «conceptualizador», el «método histórico».

4. El criterio de clasificación alfabética

El procedimiento más expeditivo es el que se acoge al orden alfabético, propio de un diccionario enciclopédico. La utilidad de este método de exposición es incontestable; también son incontestables los límites de esta ordenación, en tan-

to que el orden alfabético disuelve cualquier otro tipo de orden que pueda establecerse entre las partes de la izquierda consideradas.

5. Criterios sistemáticos de clasificación: taxonomías, tipologías, desmembramientos, agrupamientos

Queda una tercera posibilidad: la de acogerse a un orden sistemático de clasificación, sobre todo si esta clasificación se lleva a cabo, cuando se dispone de criterios pertinentes, en una dirección descendente (la que procede del todo, o de los constitutivos del todo, a las partes), ya sea a título de clasificación taxonómica (*división*, si el todo es distributivo), ya sea a título de clasificación por desmembramientos (*partición*, si el todo es atributivo) o por agrupamientos.

Es evidente que cuando buscamos distinciones conceptuales objetivas (etic) en el ámbito de una totalidad confusa, como lo es «las izquierdas», las clasificaciones descendentes son preferibles a las ascendentes, tanto si éstas alcanzan la forma de una tipología (en las totalidades distributivas) o si tienen la forma de un agrupamiento (en las totalidades atributivas). Las distinciones conceptuales de los tipos o de los agrupamientos tendrán lugar después de la clasificación, pero no está asegurada de antemano. En cambio, en las clasificaciones descendentes, las distinciones conceptuales han de quedar establecidas antes de la clasificación.

Lo que no quiere decir que automáticamente quede por ello garantizada la pertinencia o profundidad de la clasificación.

En el asunto que nos ocupa, el de la clasificación de las izquierdas, el orden sistemático clasificador, aunque sea pertinente y profundo, no será nunca suficiente. Habrá de ser complementado por un orden diatético que tendrá que expresarse, por cierto, en la forma de un orden histórico, equivalente en Historia al orden evolutivo de la Zoología.

4. Los dos órdenes de criterios de nuestra clasificación

1. Criterios semánticos y criterios sintácticos o lógicos

Nuestros criterios de clasificación de las concepciones de la izquierda quieren mantenerse en el terreno de la lógica, tanto de la lógica de los conceptos o de las relaciones, como de la lógica gnoseológica. Y no deja de producir cierto asombro la constatación de que una clasificación de las izquierdas basada en criterios lógicos sirva sin embargo para discriminar diversas concepciones de la izquierda; lo que demuestra que las teorías o concepciones sobre la izquierda han de tomar en consideración características ellas mismas lógicas de la materia o del campo de referencia.

Partimos del supuesto o de la hipótesis de la heterogeneidad y pluralidad de las acepciones (conceptos, teorías) de la izquierda; de la heterogeneidad o pluralidad de las teorías o concepciones existentes en torno a la izquierda, ya sean formuladas por izquierdistas, ya sean formuladas por derechistas.

Pero cada una de estas variedades de la izquierda tiene sus propias fórmulas emic de conceptuación; y el peligro de apelar a criterios semánticos de clasificación es el de privilegiar unos criterios emic sobre otros.

Éste es el motivo de nuestro intento de acudir a criterios de clasificación de carácter más bien lógico o sintáctico que a criterios semánticos. Estos criterios podrían servir también para clasificar las concepciones de la derecha. Pero esto no elimina la capacidad de esos criterios lógicos para discriminar acepciones de la izquierda. Por el contrario, constituye la principal prueba de la distancia etic de los criterios de clasificación respecto del material clasificado. Y no porque haya que presuponer que los criterios lógicos son oblicuos a la materia a clasificar. Una cosa es que los criterios de clasificación sean comunes a otros materiales (por ejemplo a las derechas) y otra

cosa es que sean oblicuos o accidentales al material que nos interesa directamente. Pues las diferencias en la estructura lógica de los conceptos tienen también un significado material inmediato.

2. Criterios de orden lógico estricto y criterios modales

Ahora bien, lo que llamamos criterios lógicos no son todos del mismo orden. Consideraremos dos órdenes, uno de carácter lógico estricto y otro de carácter lógico gnoseológico que son inseparables, aunque sean disociables. Hablaremos de criterios lógicos estrictos para referirnos a los criterios que tienen que ver con la estructura lógica interna o formato lógico de los conceptos; hablaremos de criterios modales para referirnos a criterios que tienen que ver con la relación del concepto de izquierda (o de derecha) utilizado, y el material empírico o campo al cual van referidas tales conceptuaciones.

3. Los criterios de orden lógico estructural

Distinguiremos las concepciones de la izquierda según el formato lógico que pueda atribuirse, al menos como formato subordinante, a los conceptos de izquierda (y, por tanto, a su relación con los conceptos de derecha).

Tres son los formatos cuya consideración parece más pertinente:

(i) El formato *unívoco* o *absoluto*, propio de aquellas concepciones de la izquierda (o de la derecha) que tratan de establecer un concepto unívoco (sustancialista) de este término. La izquierda, o la derecha, será tratada como un concepto clase, ya sea de tipo unitario («sólo cabe reconocer una verdadera izquierda, la izquierda única, eterna»; las variedades de la izquierda serán «desviaciones», apariencias, falsas izquierdas,

pseudoizquierdas, contaminadas de derechismo) ya sea de tipo plural («hay un concepto genérico y unívoco de izquierda, que no excluye la variedad distributiva de especies o clases suyas»).

(ii) El formato *relacional-posicional*, propio de aquellas concepciones de la izquierda que subrayan el carácter relativo (en su sentido posicional) de los conceptos de izquierda. Pero no puede asegurarse que quien, ante la pregunta, «¿qué entiende usted por izquierda?», comenzase respondiendo «se trata de algo relativo» tenga necesariamente un concepto posicional de la izquierda; podría tener un concepto funcionalista. Para el posicionalista, «izquierda» sólo puede significar lo que es propio de ciertas actitudes en tanto mantienen posiciones relativas opuestas a una derecha que se supone dada; sólo que estas posiciones son cambiantes: lo que antes era de derechas ahora más tarde es de izquierdas, o viceversa. «República» era en Francia una característica de la izquierda revolucionaria en el siglo XVIII; pero a lo largo del siglo XIX, la derecha se hizo republicana. «Democracia» era un componente de la izquierda respecto de una derecha aristocrática, autoritaria y jerárquica; pero después de la Segunda Guerra Mundial todas las sociedades occidentales son democráticas, y las antiguas derechas también lo son.

Las concepciones posicionalistas de la izquierda suelen admitir que cuando la derecha desaparece también la izquierda se extingue. En su librito sobre la izquierdas, Enrique Tierno Galván comenzaba planteando estas paradojas, aunque sin resolverlas, precisamente por falta de análisis lógico de la cuestión.

Esto es lo que ocurre en los sistemas totalitarios, sean de signo fascista, sean de signo comunista. Cuando solamente hay un partido único no cabría hablar, dentro del sistema, de izquierdas y derechas, salvo en un sentido excepcional (decía Bujarin: «En la dictadura del proletariado cabe libertad de partidos, con tal de que uno de ellos esté en el gobierno y los demás en la cárcel»). Es evidente que la descripción de la iz-

quierda, en su concepto posicional, dentro de un sistema totalitario, no significa la desaparición absoluta de la misma, puesto que podemos introducir posiciones exteriores al sistema como términos de comparación. Así, los sistemas fascistas totalitarios serán vistos como derecha incluso por los partidos totalitarios comunistas. Y si en un futuro, más o menos lejano, todas las sociedades convergieran en los mismos valores, las diferencias entre izquierda y derecha desaparecerían. Esto es lo que ocurre en parte en las democracias homologadas occidentales posteriores a la caída de la Unión Soviética.

(iii) El formato *funcional* es propio de un conjunto de concepciones o teorías de la izquierda que admiten el carácter relacional del concepto de izquierda pero no en su sentido meramente posicional. Supondrán ciertos contenidos permanentes, pero indeterminados, que desempeñarán el oficio de característica de la función (en esto se diferencian de los formatos unívocos), aunque podrán ser determinados según los parámetros y las variables independientes consideradas en cada caso. Quien mantiene en su ejercicio concepciones funcionalistas de la izquierda podrá también decir que la izquierda es un concepto relativo, sólo que ahora esta relatividad irá referida a los valores que toma la función, dependientes de los parámetros y de las variables independientes que se consideren.

4. Los criterios de orden segundo, modal y predicamental

Estos criterios toman en cuenta el tipo modal de relación que se supone mantienen las conceptuaciones de la izquierda analizadas, según sus características semánticas, con el material empírico o fenoménico, es decir, con el campo al cual, en todo caso, aquellas concepciones han de referirse, aunque sin necesidad de agotarlo en ningún caso.

Tres son los criterios fundamentales en este respecto, y cada uno de ellos nos determinará una clasificación de las

concepciones de la izquierda en dos grupos contrapuestos (por contrariedad); por tanto, sin intención dicotómica, puesto que los grupos de concepciones pueden figurar como los extremos de una gama de concepciones intermedias.

(j) El primer criterio es de índole modal y se constituye al tomar en consideración el grado de necesidad o profundidad (intensional) que se atribuya a cada concepción de la izquierda; prácticamente a cada concepción de la oposición izquierda/derecha respecto del campo conceptualizado.

De acuerdo con este criterio distinguiremos dos grupos extremos de concepciones o teorías de la izquierda, entre las cuales caben concepciones intermedias:

(A) El grupo de concepciones o teorías de la izquierda que podríamos llamar accidentalistas, porque atribuyen a la izquierda (o a la oposición izquierda/derecha) un alcance secundario, poco relevante, incluso accidental o subordinado en el proceso de organización del campo de referencia.

(B) El grupo de concepciones o teorías esencialistas, que atribuyen a la izquierda, o a la oposición izquierda/derecha, un alcance primario, esencial y subordinante en el proceso de organización del campo de referencia.

(jj) El segundo criterio es de índole predicamental-intensional y toma en cuenta la posibilidad de que la concepción de la izquierda que se analiza asuma la condición genérica (común por tanto a otros campos distintos que el de referencia) o específica, en sentido amplio. La dificultad principal la encontramos aquí en el momento de establecer la línea divisoria entre los campos de referencia tomados como específicos para la concepción de la izquierda (por ejemplo: los campos políticos estrictos, los que tienen que ver con los poderes del Estado, en el sentido más estricto de los valores políticos propios de un Estado de derecho), y los valores colindantes o envolventes, no estrictamente políticos, sino sociales (el campo de valores sociales tales como los que derivan a la adscripción a una clase social, a un nivel de renta, a afinidades respecto de arte, ciencia, idioma).

Distinguiremos, según este criterio:

(a) Las concepciones de la izquierda mantenidas a un nivel tal que pueda cubrir a campos distintos del que se toma como referencia.

(b) Las concepciones de la izquierda y de su oposición a la derecha mantenidas a un nivel tal que pueda considerarse como específico del campo de referencia.

(jjj) El tercer criterio, de índole predicamental-extensional, tiene en cuenta, más que la intensión o la genericidad, la dimensión extensional atribuida a las concepciones o teorías analizadas. Las dos situaciones extremas que cabe dibujar aquí son las siguientes:

(I) La situación ocupada por aquellas concepciones de la izquierda que cabría llamar universalistas, si pretendieran extender el concepto a la totalidad de las sociedades humanas. Sería universalista aquella concepción o teoría de la izquierda que pretendiera ser aplicable tanto a las sociedades esclavistas como a las sociedades feudales, tanto a las sociedades burguesas como a las democracias homologadas del presente, tanto a las sociedades occidentales, políticamente estructuradas en torno al Estado, como a las sociedades islámicas en las que la religión sea su principal núcleo integrador. Una concepción universalista no tendrá inconveniente en considerar, por ejemplo, a los Gracos o a César como hombres de izquierda, frente a Sila o a Pompeyo; no tendrá inconveniente en considerar a los comuneros de Castilla como de izquierda, frente a los imperiales de Carlos V como derecha, etc.

(II) La situación representada por aquellas concepciones de la izquierda, y de sus relaciones con la derecha, que pudieran llamarse particularistas, puesto que su intención es circunscribir la extensión del concepto a un conjunto muy reducido de sociedades políticas (por ejemplo, a las sociedades burguesas, parlamentarias, o industriales modernas) y considerando que su ampliación a otras sociedades desvirtúa el concepto, y que sólo por analogía cautelosa o por sinécdoque cabría ensayar una tal ampliación.

5. Tabla de clasificación de los conceptos o teorías de la izquierda

1. La construcción de la Tabla

La clasificación que proponemos resulta del cruce de los diferentes criterios parciales de clasificación anteriormente expuestos.

Hemos delimitado tres criterios de orden lógico estructural, y otros tres criterios de orden lógico, modal o predicamental (intensional o extensional).

Es obvio que las clasificaciones de orden lógico estructural no son cruzables entre sí, pero pueden serlo con las clasificaciones de orden lógico, aunque no necesariamente con todas ellas. En cambio, las clasificaciones del segundo orden se cruzan con facilidad todas con todas, lo que podría representarse en la siguiente tabla de ocho grupos de concepciones o teorías sobre la izquierda.

2. Algunas precisiones en torno a la Tabla

En nuestra exposición nos atendremos a las concepciones o teorías que puedan ser incluidas en los criterios de orden segundo; ocasionalmente aludiremos a los criterios de orden primero, cuando proceda.

La tabla expuesta quiere ser útil como instrumento analítico de teorías o concepciones de la izquierda y de sus relaciones con la derecha, es decir, como un instrumento que permita establecer líneas divisorias, consideradas pertinentes, entre las múltiples teorías disponibles.

Pero es evidente que la tabla, en sí misma, lo que nos ofrece son ocho modelos lógicos o tipos cuasiformales de «concepciones posibles» sobre la izquierda, que tengan en cuenta de alguna manera los componentes teóricos que hemos consi-

TABLA DE CLASIFICACIÓN DE TEORÍAS SOBRE LA IZQUIERDA

	(A) Accidentalistas		(B) Esencialistas	
(a) Intención genérica	AaI Modelo 1	AaII Modelo 2	BaI Modelo 5	BaII Modelo 6
(b) Intención específica	AbI Modelo 3	AbII Modelo 4	BbI Modelo 7	BbII Modelo 8
	I Universalista	II Particularista	I Universalista	II Particulari

Criterio 1: lógico modal
(A) Accidentalistas: la sociedad política puede prescindir de la determinación *izquierda*
(B) Esencialistas: la determinación *izquierda* pertenece a la propia «sustancia» de la soci
política
Criterio 2: lógico predicamental (intensional)
(a) Genérica: la *izquierda* se aplica a campos políticos y no políticos
(b) Específica: la *izquierda* se aplica con propiedad sólo al campo político
Criterio 3: lógico predicamental (extensional)
(I) Universalista: la idea de *izquierda* tiene aplicación a todas la sociedades humanas
(II) Particularista: la idea de *izquierda* sólo puede aplicarse con propiedad a algunas soci
des humanas (por ejemplo, las europeas)

Ocho tipos de teorías sobre la izquierda
Modelo 1: Teoría de Maritain, teoría de Molnar
Modelo 2: Teoría de Lenin, teoría de Stalin
Modelo 3: Teorías anarquistas
Modelo 4: Teorías fascistas y nacionalsocialistas
Modelo 5: Teorías «reaccionarias»
Modelo 6: Teorías de las terceras vías (Giddens, Cohn-Bendit)
Modelo 7: Teoría marxista
Modelo 8: Teorías de Habermas, Rorty, etc.

Esta tabla, dado el carácter lógico sistemático de su estructura, no hace sino recoger las dife tes concepciones de la izquierda que han ido desarrollándose desde el siglo XVIII. No es n paradójico que una tabla como ésta, construida a comienzos del siglo XXI, pueda incorpor neas esenciales de concepciones o teorías desarrolladas en siglos anteriores, así como una t de taxonomías zoológica, si está bien establecida, puede recoger especies, géneros, clases y ó nes que ni siquiera ya existen. Una tabla sistemática como la que se ofrece debe tener pot para recoger todas las teorías o concepciones de la izquierda posibles; así mismo todas las c cepciones de la izquierda deben necesariamente encontrar su puesto en esta tabla, lo que sig ca, a su vez, que la tabla puede servir para medir las zonas oscuras, inconscientes o deficient las que adolecen muchas teorías que acaso han alcanzado una gran influencia. Esta tabla tax mica es, por tanto, al mismo tiempo, crítica respecto de las teorías empíricamente dispon

derado pertinentes, una vez que suponemos también que estamos utilizando la definición segregativa que nos puso enfrente de un concepto *claro* (la Izquierda) pero no *distinto* (puesto que en él andan confundidos precisamente los ocho modelos de la tabla); a saber, el concepto de izquierda como característica de aquellas actitudes prácticas que quieren ajustarse a unos patrones de racionalidad en el terreno de la acción o de las actitudes de «espectro indeterminado» (político, social, cultural, filosófico...). Como campo mínimo de referencia de estas acciones o actitudes tomamos, como venimos haciéndolo, el campo de la realidad política en el sentido más estricto, es decir, en cuanto pueda ser disociado (aunque no separado) de las otras realidades sociales, económicas, religiosas, etcétera, que lo cruzan.

Por lo demás habrá que tener en cuenta que la composición de los diversos modos lógicos (*AaI, AaII, BaI*...), según los cuales las características semánticas por medio de las cuales es definida o concebida la izquierda, no se resuelve en una mera yuxtaposición, sino que habrá que esperar una delimitación mutua, por ejemplo del modo *(A)* al componerlo con *(a)* o con *(b)*; y de ellos con *(I)* o con *(II)*. Así, cuando el modo *(A)* de conexión (el modo de la escasa relevancia, el modo de la accidentalidad) se compone con el modo *(a)* (el modo genérico), la composición *(Aa)* —sobre todo si va a la vez compuesta con *(I)*— se corresponderá preferentemente con concepciones de la izquierda según características semánticas que requieran estos modos de relación con el campo de referencia (en el caso citado, con características tales como «actitud pacífica y dialogante de la verdadera izquierda», frente a la «actitud violenta propia de la derecha»).

Los nexos que se ajustan al modo *(a)* (el modo genérico) inducen a la ecualización de los caracteres específicos (o tenidos por tales) de la izquierda, con caracteres genéricos que cubren campos distintos del de referencia (campos no estrictamente políticos), lo que equivale a decir que el modo *(a)* nos dispone a un proceso de «anegación» de la especie en el género, en vir-

tud del cual es la propia especie la que resultará conceptuada desde el género, adquiriendo la condición de especie subgenérica. Esto es lo que ocurre a quien define la izquierda por su «talante pacífico», puesto que esto equivale a ecualizar la disposición pacífica de un grupo político con la disposición pacífica de un grupo religioso (o incluso con una banda de macacos), «anegando», por tanto, la especie (política) en el género (grupo pacífico, sea político, sea religioso, sea etológico).

Por consiguiente, cada uno de los cuadros de la tabla requiere la construcción de un modelo ideal de concepciones; un modelo abstracto cuando se le compara con las concepciones efectivamente disponibles en el sentido dicho.

Por consiguiente no podemos esperar que las concepciones concretas se ajusten, como el guante a la mano, a alguno de estos modelos taxonómicos. Lo que sí parece obligado es que las concepciones o teorías «empíricas» puedan clasificarse en algunos de los ocho modelos tabulados. Obviamente hablamos de teorías, y no de autores, de grupos, corrientes o partidos políticos; porque un autor, un grupo o un partido político, sea de izquierda, sea de derecha, puede cambiar de modelo teórico en el curso de su actividad pública, y el cambio puede ser reconocido, puede querer ser disimulado o sencillamente mantenerse de un modo inconsciente.

¿Habrá que atribuir estas eventualidades a una debilidad de la tabla, o a una debilidad o falta de coherencia de la ideología de los grupos o de los partidos? Decididamente nos inclinamos por la segunda alternativa, porque estamos diagnosticando concepciones, teorías, y no grupos u organismos vivientes. Y si bien en el terreno de la medicina no cabe concluir, como aquel médico hipocrático cuyo diagnóstico no se ajustaba a su resolución: «El cadáver miente», en el terreno de la ideología sí cabe, en principio, concluir críticamente ante alguna ideología determinada: «Esta concepción miente, es decir, es errónea o incoherente.»

Por último es obvio que la tabla puede utilizarse atendiendo únicamente a alguno de los tres criterios de segundo orden

por separado (lo que arroja seis tipos), o bien atendiendo a dos criterios combinados (lo que arroja doce tipos —dos por dos por tres—); por tanto en total tendremos ocho + seis + doce = veintiséis tipos, de los cuales los ocho tipos de la tabla podrán ser considerados como teorías plenamente desarrolladas, según los criterios de referencia.

3. Ideas sobre la izquierda de carácter abstracto (respecto de los tres criterios de la tabla)

Muchas ideas sobre la izquierda, que son ampliamente utilizadas por políticos e ideólogos, y que pasan por ser teorías sobre la izquierda en su sentido más pleno (caso de las ideas expuestas por Norberto Bobbio, *Derecha e izquierda, razones y significados de una distinción política*, Taurus, Madrid, 1995), están formuladas en un grado tal de abstracción por indeterminación que únicamente sería posible definirlas desde alguno de los criterios de la tabla, por ejemplo desde el criterio 1, pero de suerte que los demás criterios permanezcan indefinidos; porque la idea en cuestión no ofrece indicaciones suficientes.

Es ahora cuando la tabla puede desempeñar un papel crítico de estas ideas, de crítica a sus pretensiones de teorías de la izquierda. Pues una teoría de la izquierda que pueda, pongamos por caso, adscribirse a la columna B de la tabla (es decir, una idea de la que podamos decir que tiene una intención esencialista o, al menos, no accidentalista, pero que no permite, por su indeterminación, ser adscrita *(a)* o *(b)*, *(I)* o *(II)*, no podrá considerarse como una «teoría» de la izquierda, sino más bien como una caracterización de la izquierda por regreso; que suponemos sin embargo imprescindible, a alguna característica funcional suya, si se quiere, pero tan abstracta que, con la mayor probabilidad, ni siquiera tendrá capacidad para discriminar la izquierda de la derecha.

Por lo demás, la conveniencia del *regressus* hacia alguna característica abstracta (genérica y en cierto modo metapolítica), desde la cual fuera posible, en el *progressus*, definir la izquierda (o la derecha), lejos de ser una propuesta particular nuestra, podría ser confirmada por el análisis del proceder de casi todos los que han buscado una definición política de la izquierda, comenzando por los propios revolucionarios franceses que, en el momento mismo de llevar a cabo la transformación del concepto de izquierda, como concepto topográfico, en un concepto político, pusieron entre paréntesis el parámetro o plataforma desde la cual actuaban (y que nosotros identificaremos después con la Nación política) y regresaron hasta las ideas genéricas, aunque sin duda esenciales, de la *libertad*, la *igualdad* y la *fraternidad*. Ahora bien, estas Ideas, sólo genéricamente pueden considerarse como guías políticas; por sí mismas son demasiado indeterminadas a efectos de establecer planes y programas políticos. Pero pueden interpretarse (como nosotros lo haremos) como *características* de Ideas funcionales en el sentido dicho. Y como la libertad, la igualdad y la fraternidad no son Ideas mutuamente reducibles, puesto que gozan de una gran independencia en cuanto a la variación de sus grados (en otra ocasión hemos comparado los tres principios de la gran revolución con los tres axiomas de la Mecánica de Newton), y como estas Ideas genéricas, desde el punto de vista político, son no-paramétricas, se comprende que cada una de estas Ideas por separado haya podido ser ensayada como característica intensional para construir una definición que podríamos considerar de naturaleza funcional.

Ante todo, se ha ensayado la *libertad* (o bien, la libertad en una de sus expresiones políticas más comunes, a saber, la del liberalismo o el neoliberalismo). Según esto, la izquierda se caracterizaría por una suerte de «liberalismo» o «libertarismo constitucional» (Philiph Petit, en su obra *Republicanismo*, 1997, mantiene esta idea) que se opondría al autoritarismo tradicional, mediante el cual podría ser definida la derecha (así procede Isaiah Berlin). Louis Blanc, en su *Histoire de la Révo-*

lution Française, ya interpretaba (aunque críticamente) el «principio de la libertad», enarbolado sobre todo por los girondinos, como un principio inspirado en la tradición individualista (en la que él hace figurar a Lutero, Voltaire, D'Alembert, Helvetius... Condorcet) y orientado hacia un federalismo muy propio de una república burguesa, oligárquica y censitaria. La izquierda se definirá en esta línea, a lo sumo, por la democracia, decidida dentro del Estado de derecho. Pero esta definición, al margen de que deja fuera las izquierdas autoritarias, o incluso totalitarias (al modo de los partidos comunistas de tradición leninista, estalinista y aun maoísta) no sirve para diferenciar, dentro de un Estado de derecho democrático, tal como se define al Estado español en 1978, los partidos de izquierdas y los partidos de derecha, salvo que éstos sean interpretados como «pseudodemócratas» (o, para dar parámetros idiográficos, como «criptofranquistas»). La definición de la izquierda por la libertad es, por tanto, muy indeterminada, porque el liberalismo o el libertarismo entendido frente al poder político, salvo que se vaya determinando por medio de restricciones *ad hoc* (y que son prácticamente meramente posicionales) recubre tanto al anarquismo radical (la «auténtica izquierda» sería la izquierda bakuninista) como al liberalismo burgués, defendido por la derecha burguesa o por los popperianos defensores de la sociedad abierta (como concepto fundamentalmente negativo, anticomunista o antifascista).

Ha sido, sin embargo, la *igualdad* la característica más comúnmente utilizada como definición de la izquierda. Es el criterio que propone Norberto Bobbio, si tenemos en cuenta que la igualdad, tal como él la utiliza, le sirve para cubrir tanto a la extrema izquierda como al centro izquierda (prácticamente: al comunismo y a la socialdemocracia), puesto que diferencia a la izquierda de la derecha, tanto de la extrema derecha (el fascismo) como del centro derecha. Bobbio hace intervenir también, sin duda, en sus definiciones, a la libertad (frente al autoritarismo); pero estas intervenciones tienen lugar en un rango subordinado al que ocupa la igualdad: la

igualdad discriminaría izquierdas y derechas, mientras que la libertad subdiviría a la izquierda (en extrema y centro) y a la derecha (en extrema y centro). Esto demuestra el carácter artificioso de la construcción de Bobbio, y su imperfección lógica: su definición de izquierda está hecha a la medida de la socialdemocracia y, por ello, tiene que recurrir al concepto de centro, oponiéndolo a la izquierda, para evitar que en las subdivisiones hubiera que reduplicar o complicar los conceptos: «izquierda izquierda», «centro izquierda» y «derecha izquierda». En todo caso, la «igualdad» carece, en su estado de abstracción, de definición política y en ella se confunden, por tanto, no solamente posiciones como las de los «iguales» de Babeuf, sino también las posiciones de quienes entienden la igualdad política «aritmética y distributiva», ya sea como una característica subordinada a la fraternidad (en el sentido del inigualitarismo de Marx: «a cada cual, según sus necesidades»), ya sea como una «igualdad de participación», según las posibilidades de cada miembro de la sociedad política.

También la *fraternidad* (o su hijuela, la *solidaridad*) ha sido utilizada muchas veces como característica definitoria de la izquierda. Según Blanc, el «principio de fraternidad», que representaría el futuro de la Revolución (así como el «principio de libertad» representó su presente, frente al «principio de autoridad», emblema del Antiguo Régimen) habría sido el principio que inspiró a los «hombres del Terror» (Robespierre, Danton...). Se inició ya en *La Montaña*; algunos atribuyeron a este principio un origen evangélico (transmitido a través de Rousseau, Mably, Morelly, e incluso Necker). Los autores de la *Histoire Parlamentaire de la Revolution* vieron ya a los jacobinos (y a Robespierre principalmente) como inspirados por un «catolicismo inconsciente» (Blanc pretende ver en el «principio de fraternidad de los jacobinos» una anticipación del socialismo). Pero la fraternidad es, por sí misma, un concepto metapolítico de límites indefinidos, que oscilan desde el reconocimiento de los miembros de la misma especie *(homo sapiens)* hasta otros reconocimientos que comprometen los límites de esta especie (la fraternidad, en su sentido zoológico, habría que extenderla, según muchos etólogos, a nuestros «hermanos póngidos», en el sentido del *Proyecto Gran Simio*). En todo caso, la fraternidad (que puede también circunscribirse a los límites de una raza, como es el caso de la raza aria de los nazis) es una característica de cuño religioso (los «hermanos de Cristo», o los «hermanos musulmanes»). La fraternidad es, de hecho, un criterio utilizado por los fundamentalistas islámicos o cristianos que, de ningún modo, podrían considerarse como de izquierdas. En cualquier caso el «principio de fraternidad» aparece de hecho utilizado en muchas situaciones de nuestros días que tienen que ver con la política práctica más perentoria. En Europa y en España la «izquierda» suele tomar la bandera de los inmigrantes y el dirigente de un partido político de izquierda declara en marzo de 2001: «La derecha distingue entre inmigrantes legales e ilegales; la izquierda no.» Ahora bien, en el momento en el cual alguien no hace esta distinción, en nombre de la fraternidad humana, se está situando al margen de las categorías políticas y actúa antes como miembro de una ONG, o de una Iglesia, que como miembro de un partido político: porque la izquierda, si es política, tiene que saber que los inmigrantes, no por ser hombres tienen derecho a ser ciudadanos de un Estado. De un Estado que no podría, sin hundirse, conceder su ciudadanía a los seis mil millones de individuos que están protegidos por la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

6. CONCEPCIONES O TEORÍAS DE LA IZQUIERDA QUE PUEDEN AJUSTARSE AL MODELO 1

El modelo 1 de concepciones de la izquierda agrupa aquellas teorías moduladas por el complejo *(AaI)*. Son, por tanto, aquellas concepciones de la izquierda que *(A)* consideran poco

relevantes, accidentales, subordinadas, secundarias, en la estructura del campo político, las características atribuidas a la izquierda (y su oposición a la derecha); además *(a)* ven en estas características rasgos que no son específicos, sino genéricos, es decir, comunes a otros campos colaterales o envolventes del de referencia; por último *(I)* entienden que las características consideradas pueden extenderse a la universalidad de las sociedades políticas y, acaso, a la universalidad de todas las sociedades o culturas humanas.

Es obvio que las versiones que podemos encontrar de este modelo 1 han de tener que ver con determinadas características paramétricas que la teoría asigna a la izquierda como atributo o atributos más relevantes. Estas determinaciones pueden ser diversas; pero lo más probable es que estén extraídas de la estructura o capa psicológica (o etológica) que, en todo caso, se suponga constitutiva de los individuos o ciudadanos de una sociedad política o humana en general.

Es interesante constatar cómo son los caracteres extraídos de estas capas aquellos que se mantienen a una distancia genérica *(a)* del campo de referencia, y no sólo esto, sino según una modalidad externa, accidental o poco relevante *(A)* respecto de este campo, lo que no quiere decir que la característica en cuestión no sea relevante, y aun esencial, para los individuos o ciudadanos que forman parte del campo de referencia. Otra cosa es que las propias concepciones o teorías de la izquierda incluidas en este modelo reconozcan o adviertan críticamente esta circunstancia, o bien que, por el contrario, permanezcan ingenuamente (o inconscientemente) alejadas de ella.

Asimismo estas concepciones de la izquierda agradecerán definiciones de formato unívoco o sustancialista, sin perjuicio de que ulteriormente las teorías definidas entren en relaciones mutuas de oposición.

Jacques Maritain, el célebre pensador judío, convertido al cristianismo y al tomismo, expuso hace algunas décadas (*Lettre sur l'independence*, 1935) una teoría de la izquierda y de la derecha que tuvo gran resonancia. La teoría comenzaba esta-

bleciendo la distinción entre un sentido *originario* de la oposición izquierda/derecha y un sentido más *elaborado* de la misma. El sentido originario se mantendría en el terreno temperamental: un individuo es de izquierdas o de derechas según su temperamento, «a la manera como es colérico o sanguíneo». Maritain mismo se consideraba, por su temperamento, como «hombre de izquierdas». También serían de izquierdas, según Maritain, hombres como Tolstoi; en cambio Goethe o Nietzsche serían de derechas.

Sin embargo, Maritain —y con ello demostraba tener una conciencia crítica de su propia teoría— reconoce que la oposición entre la izquierda y la derecha en el terreno político no podría reducirse a la oposición establecida en el terreno temperamental, aunque tampoco establece de modo claro cómo se pasa de un plano a otro. Acaso Maritain insinúa que un temperamento de izquierdas que ha logrado dominarse, podrá pasar a formar parte de una derecha social y cultural; y que a quien es temperamentalmente de derechas, le será más fácil «preferir la injusticia al desorden». Escribe Maritain:

«En el sentido político, la izquierda y la derecha designan ideales, energías y formaciones históricas para agruparse en las cuales se sienten atraídos normalmente los hombres de esos dos temperamentos opuestos... De todos modos las cosas se embarullan por el hecho de que, a veces, hombres de derecha (en el sentido físico de la palabra) hacen una política de izquierda, e inversamente. Pienso que Lenin es un buen ejemplo del primer caso. No hay revoluciones más terribles que las revoluciones de izquierdas hechas por temperamentos de derecha; no hay gobiernos más débiles que los gobiernos de derecha conducidos por temperamentos de izquierda (Luis XVI).»

En cualquier caso diremos que la «teoría de Maritain» apela a una característica temperamental que es propiamente accidental o poco relevante, por estructura, aunque sea significativa en la génesis, para el campo de referencia.

Citamos también aquí a Thomas Molnar (*La izquierda vista de frente*, París, 1970, traducción española de Unión

Editorial, Madrid, 1973), muy influido por Maritain, sobre todo por su doctrina de la «intuición del ser» (intuición que Maritain mismo reivindica como aportación suya a la restauración de la filosofía contemporánea), intuición «que no la tiene quien quiere» (la quisieron tener, según Maritain, pero no la tuvieron, ni Kant, ni Bergson, ni Husserl, ni Heidegger). Molnar reexpone la oposición psicológica (etológica, temperamental) en términos metafísicos: la izquierda carecería de la «intuición del ser», que sería más propia de la derecha (por aquellos años Sartre ya había insinuado que la izquierda tiene que ver más con la Nada, con el *être pour soi*, que con el *être en soi*). Por ello, el hombre de izquierda podría caracterizarse por la «negación del ser». Dice Molnar:

«El hombre de izquierda de que habla Maritain no saca sus convicciones de la realidad, sino que, aspirando a una realidad "más pura" por ser intelectual, prefiere pasar de un concepto a otro. El lector comprenderá mejor ahora de qué se trata: a los ojos del gnóstico, el saber digno de este nombre, es decir, la gnosis o saber total, no pasa por los sentidos (que son materiales, y por consiguiente fuente de errores), sino que es adquirido directamente por el espíritu. Este *(pneuma)* no está en contacto con el mundo material como lo está el alma *(psyché)*, que está más o menos manchada por este contacto: su saber deriva de su identidad (connaturalidad) con el *Nous* universal *(Welt-Geist)*. Si este saber, a pesar de todo, es sólo parcial, es porque, provisionalmente, está oscurecido *en el hombre* por la presencia de la materia que tiene que soportar.»

Y cita Molnar una mesa redonda sobre la utopía, convocada por el director de cine Luis Malle, en la cual los participantes de izquierda mostraron su preferencia por:

«El amor libre, la educación colectiva de los niños, una religión emancipadora de los instintos (denominada "Eros" por los participantes en el seminario), mezcla de ritos paganos y de culto de la fertilidad, la abolición de la propiedad, del dinero, de la indumentaria y, paradójicamente (?), el control central (¡electrónico!) del pensamiento, de la voluntad, de los

apetitos. La misma lista, con variantes, la encontramos en todos los pensadores utopistas, desde Campanella y Cabet a Fourier y Marcuse.»

La concepción de Molnar lleva a ver a la izquierda política (en realidad, a la izquierda que llamamos indefinida) como una manifestación más (subordinada, secundaria, incluso accidental, es decir, de tipo *A*) de la izquierda esencial; la *esencia* de la izquierda política habría que buscarla, por tanto, en rasgos no específicos, sino genéricos *(a)* a otros campos no estrictamente políticos, sino religiosos, culturales, filosóficos; y, por supuesto, estos rasgos de la izquierda no se circunscriben a las sociedades occidentales industrializadas, puesto que se extienden también a la universalidad (I) de todas las sociedades humanas.

Algo similar habría que decir de la concepción de la oposición izquierda/derecha propuesta por C. Vattimo, que, aunque inspirada sin duda en la experiencia del fascismo, regresa también a un terreno demasiado lejano al campo político: la derecha se caracterizaría por la violencia, y la izquierda por los métodos pacíficos, por la búsqueda del consenso mediante el diálogo (y en este punto Vattimo confluye con Habermas).

A veces se recurre a una modulación de este criterio canalizándola a través de la metáfora ornitológica (palomas/halcones) que expresa actitudes opuestas de partidos políticos en determinadas coyunturas. A la derecha (del lado de los fascistas, de los belicistas) se sitúan los halcones; a la izquierda (los demócratas, los pacifistas) se sitúan las palomas. Así, en Israel, el Partido Likud suele ser situado a la derecha, como halcón; mientras que a la izquierda se la pondrá del lado de las palomas, entre las que se encontraría Simon Peres.

Otras veces se acudirá a la «psicología evolutiva del carácter» para explicar las oposiciones entre izquierda y derecha, y sus grados. De F. Römer (cuyos *Politischen Schriften* fueron recopilados y publicados en 1890) procede la clasificación cuatripartita de los partidos políticos según el criterio evolutivo: el *radicalismo* correspondería a la infancia (¿acaso Lenin no se inspiró en Römer al formular su concepto de izquier-

dismo como enfermedad infantil del comunismo?), y el *liberalismo* a la juventud; los *conservadores* corresponderían a la edad madura y el *absolutismo* a la ancianidad.

En general, los intentos de caracterizar a la derecha por vía psicológica se ajustan a este modelo 1. Por ejemplo, por vía freudiana —principio de placer/principio de la realidad—, por vía adleriana —voluntad de poder/voluntad de obedecer— o bien utilizando oposiciones tales como sadismo/masoquismo, masculino/femenino o incluso «tendencia a la conservación de la vida»/«tendencia a la satisfacción de las necesidades de la especie», como sugiere Robert Spaemann («Sobre la ontología de "derechas" e "izquierdas"», *Anuario filosófico de la Universidad de Navarra*, XVII, 1984).

Si nos atenemos a este tipo de características habría que extender la oposición derecha/izquierda, no ya sólo a individuos sino a grupos sociales, como por ejemplo a las tribus preestatales, tales como los indios zuñi (pacíficos, apolíneos, de derechas) y los kwakiutl (violentos, dionisíacos, de izquierdas), si creemos a Ruth Benedict.

7. Concepciones o teorías de la izquierda que se ajustan al modelo 2

El modelo 2 acoge a todas aquellas concepciones de la izquierda cuyas características (semánticas, paramétricas) sean establecidas de suerte que su conexión con el campo de referencia quede modelizado según los tipos de conexión *(A)* (conexión externa o poco relevante) *(a)* (genérica) y *(II)* (particularizada).

Las concepciones de la izquierda que se acogen al modelo 2 mantendrán una visión muy distante, al menos teóricamente, de las opciones de izquierda o derecha tal como se nos

muestran en las sociedades europeas occidentales. En el límite tenderán a ser reducidas a la condición subordinada de las corrientes caracterizadas posicionalmente por su desviación de la corriente central, si bien de un modo no siempre casual. En efecto, estas desviaciones serían genéricas a cualquier proceso histórico impulsado por un movimiento revolucionario que (se supone) marcha en línea recta «hacia adelante».

La concepción más importante de la izquierda que podemos citar en esta línea es la concepción leninista de la izquierda. Pues hay que reconocer que Lenin no se consideró a sí mismo «izquierdista» (aun cuando haya sido considerado por la derecha y por otros partidos como uno de los máximos representantes de un partido situado a la izquierda, diametralmente opuesto no sólo a la derecha burguesa sino incluso a la socialdemocracia, al «revisionista Bernstein» y al «renegado Kautsky»).

Lenin, en cualquier caso, no analizó el mapa político de Europa y del Mundo, durante el primer cuarto del siglo XX, en términos de un conflicto entre izquierdas y derechas, sino que siempre tendió a subordinar estos conceptos a la corriente que él consideró central, el bolchevismo, el comunismo. De este modo el izquierdismo lo vería él como la enfermedad infantil del comunismo, una enfermedad propia de grupúsculos de intelectuales procedentes de una clase pequeñoburguesa y alejados de la política real.

La oposición central, para Lenin, era la oposición entre el comunismo y el capitalismo (más concretamente el imperialismo capitalista). Derecha e izquierda eran aún menos significativas para él de lo que pudieran serlo para la sociedad norteamericana, que tampoco divide a sus corrientes políticas según la derecha o la izquierda, sino según que sean republicanos o demócratas. Otra cosa es la posibilidad de retraducir esta oposición, haciendo corresponder los republicanos con las derechas y los demócratas con las izquierdas.

Muchas explicaciones han sido propuestas para dar cuenta del concepto de izquierda de Lenin. No faltan explicacio-

nes tomadas de la semántica de los términos «derecha» e «izquierda» en ruso; y no hay por qué descartar de todo punto estos motivos. (El radical *prav-*, que expresa las ideas de rectitud o derecha que se mantiene en la verdad, *pravda*, habría bloqueado la posibilidad de desplazar estas connotaciones hacia la izquierda, que más bien se vería determinada a encarnar los significados opuestos, de desvío o error —*levizna*, en ruso, emparentado con el *laevus* latino, equivale a *izquierdismo*.)

Pero el motivo principal habrá que ponerlo, a nuestro juicio, en la propia experiencia que Lenin tuvo de la izquierda propia del capitalismo; una izquierda radical, pero burguesa, y enemiga del bolchevismo, en el contexto de los estados-nación. La «cuestión nacional», de hecho, resultaba ser así, para Lenin, el marco de la oposición derecha/izquierda; pero no era ésta, según Lenin, la cuestión central, puesto que se suponía que el proletariado era internacional por vocación y, por tanto, que él no era propiamente ni de derechas ni de izquierdas.

En el marxismo, la ambigüedad de significados que pueda adquirir el término izquierda se debe a la doble perspectiva que se produce según que se consideren las cosas «después de la Revolución» o «antes de la Revolución»; porque la Nación política aparece subordinada a la lucha de clases. Y las posiciones de Lenin toman su origen en el marxismo, que tendió siempre a ver la distinción izquierda/derecha como una distinción surgida de la revolución democraticoburguesa y, por tanto, como una distinción circunscrita a las relaciones entre la burguesía y el proletariado, en el contexto del Estado-nación.

Lenin ve al bolchevismo amenazado por dos desviaciones: la del *oportunismo*, por un lado, y la del *revolucionarismo* «pequeñoburgués» por otro. La «desviación oportunista», sobre todo a partir de la Primera Guerra Mundial, se habría transformado definitivamente en socialchovinismo, pasándose a las filas de la burguesía, frente al proletariado. Éste es el principal enemigo del bolchevismo, el enemigo a la derecha.

Pero hay otro enemigo no despreciable, la «desviación del revolucionarismo pequeñoburgués», «parecido al anarquismo», o que ha tomado algo de él, pero apartándose cada vez más de las condiciones y exigencias de la lucha de clases del proletariado. El revolucionarismo pequeñoburgués, que es la desviación de izquierda, es la actitud propia de los pequeños propietarios, de los pequeños patronos —muy extendidos en Europa— que sufren bajo el capitalismo una presión continua que les conduce a la ruina: «El pequeñoburgués "enfurecido" por los horrores del capitalismo es como el anarquismo, un fenómeno social propio de todos los países capitalistas». Así pues, el anarquismo constituye una suerte de expiación de los pecados oportunistas del movimiento obrero. Son dos anomalías (la desviación de derecha y la de izquierda) que se complementan mutuamente: «Al surgir en 1903 el bolchevismo, éste heredó la tradición implacable de lucha contra el revolucionarismo pequeñoburgués», y Lenin la concreta en tres fuentes: (1) la lucha contra la subjetividad pequeñoburguesa, que constituye de hecho un desacato al marxismo; (2) la lucha contra la estrategia del terror individual, característica del «izquierdismo», la lucha contra la política de los atentados terroristas «que nosotros, los marxistas, rechazamos categóricamente»; (3) la lucha contra la creencia de que «ser de izquierdas» consistía, para los socialistas revolucionarios, en reírse de los pecados oportunistas, relativamente leves, de la socialdemocracia alemana, al mismo tiempo que imitaban a los ultraoportunistas de este mismo partido en cuestiones como la agraria o la dictadura del proletariado.

Nos permitimos advertir que para Lenin la «dictadura del proletariado» juega en función de la «dictadura burguesa»; pero «dictadura burguesa» no significa algo así como «dictadura comisarial», o cualquier forma de ejercicio de la autoridad política al modo despótico. «Dictadura burguesa» significa también capacidad de la burguesía para imponer sus valores, de modo despótico sin duda, pero no necesariamente en virtud de un estilo de mando «cuartelero», sino también

como consecuencia de un ejercicio de poder más sutil, callado y no vociferante, que va ofreciendo los valores apetecibles, adulando o engañando, pero consiguiendo a la postre sus fines de dominación y de domesticación del pueblo. Y así, continúa Lenin, los «bolcheviques de izquierda» fueron expulsados, en 1908, «de nuestro Partido por su empeño en no querer comprender la necesidad de participar en un "parlamento" ultrarreaccionario». Poco después dice: «En 1918, las cosas no llegaron a la escisión. Los comunistas "de izquierda" sólo constituyeron entonces un grupo especial o "fracción" dentro de nuestro Partido, y no por mucho tiempo. En el mismo año, los representantes más señalados del comunismo de izquierda, Radek y Bujarin, por ejemplo, reconocieron abiertamente su error», al considerar la Paz de Brest como un compromiso con los imperialistas; era un compromiso, sin duda, pero de tal género que era obligado en tales circunstancias.

Stalin subrayó los componentes genéricos de esta oposición formal. En todo movimiento hacia adelante —dice Stalin— habrá algunos que tienden a ir demasiado deprisa (y estos marcarían la izquierda) y otros que tienden a ir demasiado lentos (y estos marcarían la derecha). Stalin, en 1936, en su *Informe al VII Congreso Extraordinario de los Soviets de la URSS*, da por supuesto ya que la *cuestión nacional* ha sido resuelta, porque en la URSS, al menos, ha desaparecido por fin la lucha de clases, aun cuando subsistan las clases de los campesinos, la de los obreros y la de los intelectuales.

El Estado vuelve a ser, por tanto, su horizonte, un Estado multinacional. Y la oposición entre derechas e izquierdas adquirirá un alcance subordinado al proyecto central o principal de los soviets. Por ejemplo en torno al *Pleno del Comité Central* de 1926 (y luego, en torno al *VIII Congreso*) se hablará de «desviaciones izquierdistas» (trotskistas-zinovievistas) que, desconfiando de la posibilidad de una industrialización armónica en el desarrollo agrícola, contemplada por la línea correcta del Partido, consideraban muy débiles los pla-

nes de industrialización y proponían ritmos muy intensos, sin perjuicio de las desarmonías que ellos pudieran producir; la «desviación derechista» (G. Sokólnikov, L. Shanin, etc., a los cuales se añadieron después «los oportunistas de derecha» N. Bujarin, A. Ríkov, etc.) propugnaba aplazar la industrialización, en beneficio de la agricultura, diez o veinte años.

8. Concepciones o teorías de la izquierda que se ajustan al modelo 3

Existen concepciones de la izquierda centradas en torno a características (semánticas) cuya conexión con el campo de referencia pide una modulación del tipo *(AbI)*. Estas características nos ofrecerán una visión de la izquierda como determinación que, aun siendo específica *(b)* y universal *(I)* no penetra en el campo, el campo de la política real, con excesiva profundidad; aun cuando ideológicamente dice llegar «al fondo» de la propia realidad, sólo la «toca» en aquellos relieves del mismo que se suponen destinados a desaparecer en un futuro más o menos próximo.

Tal es el caso de la llamada *izquierda humanista*, en el sentido más radical: aquella izquierda que no será ya definida por relación a una derecha que se supone inextirpable, o, por lo menos, imprescindible, para que los ideales humanísticos universales puedan disponer de una plataforma (el Estado) sobre la cual poder aplicar las palancas de la Revolución. Una izquierda humanística definida directamente por la eliminación del Estado, como obstáculo que jamás podría erigirse en plataforma de ninguna acción liberadora, puesto que su mera existencia no podría ejercer otros efectos que los del incremento de la sumisión y de la esclavitud (la propia Unión Soviética se citará como la prueba más irrefutable al respecto).

La izquierda humanista se expresa ante todo mediante el lenguaje del *anarquismo libertario*. Es una izquierda que, en cuanto tal —es decir, en cuanto definida en función del Estado—, habría de ser considerada emic como accidental o transitoria a la universalidad del campo de referencia, que es el género humano. Extinguido el Estado, no ya a través del asalto a sus posiciones, que hubieran de ser utilizadas mediante la dictadura del proletariado, sino a través de la «acción directa», o de los consensos federativos logrados en la vida ordinaria, apolítica, desarrollada en la sociedad civil, y absteniéndose, entre otras cosas, de participar en las elecciones parlamentarias, en el gobierno, o en la utilización de la prensa o de cualquier otro medio del Estado. Y no haría falta en realidad esperar a la extinción del Estado, porque quienes se guían por el «impulso humanitario» podrán actuar, viviendo en el seno del Estado, «al margen del Estado», y aún en contra del Estado, sin necesidad de recurrir a los procedimientos del terrorismo.

Sería suficiente, dirán algunos, colaborar por ejemplo a hacer posible la emigración masiva de los hambrientos o desheredados de otros países; inmigración que, aunque tuviera que ser clandestina (porque el Estado, y aun el Estado controlado por un gobierno de izquierda socialista, tendría que poner límites a esta inmigración), si pudiera sostenerse de forma continuada acabaría ahogando la economía del Estado, y con ella al Estado mismo. Sin duda, es difícil conceder que esta estrategia apolítica, más o menos explícita o consciente, en virtud de su misma naturaleza, pueda contribuir al derrumbe del Estado. El Estado saldría siempre al paso, en nombre de la eutaxia, ya fuera controlado por la derecha o por la izquierda. Pero, en cualquier caso, la disyuntiva «política de limitación de la inmigración»/«antipolítica de fronteras abiertas a todo emigrante», tiene una solución inequívoca para un humanista libertario coherente: «política» (en realidad «antipolítica») de fronteras abiertas, llevada a cabo en nombre de la fraternidad y de la solidaridad, y después «Dios (o el género humano) dirá».

La izquierda adscrita a este modelo, en su significado político, habrá de considerarse, por tanto, como una determinación accidental por quienes, desde una perspectiva apolítica, atienden a sus propios objetivos trascendentales, y no a las denominaciones que pueden darles aquellos que «están destinados a desaparecer» tras una existencia que suele juzgarse como efímera. Porque no podríamos olvidar que ellos sólo son de izquierdas para los burgueses; no son de izquierda para el género humano.

La izquierda libertaria y humanitarista no es universal, no es necesariamente individualista; algunas veces se aproxima al colectivismo (comunismo libertario), pero, en cualquier caso, ve a los individuos como a hermanos, y de ahí la invocación al principio de solidaridad, entendido como un principio de fraternidad. Ve «al otro» como a un hermano al que es preciso ayudar y, si ha caído, a quien es preciso recuperar.

Supongamos que un juez dicta orden internacional de busca y captura de un asesino que se fugó de la cárcel: ¿cuál será la razón por la cual nuestro humanitarista podría considerar legítima esa persecución de la policía internacional? ¿Conseguir devolver a la cárcel al criminal, a fin de someterlo a un largo castigo, o incluso a la ejecución capital? No, porque si el humanista de izquierdas «justifica» la acción de los miles de policías de todo el mundo, que están coordinándose apresuradamente para detener al delincuente (que siempre lo habrá sido por culpa de la sociedad), lo hará en nombre de su amor al delincuente; interpretará que si todos los policías del Mundo persiguen al delincuente lo hacen para conseguir ansiosamente su redención, su inserción en la sociedad, en el menor espacio de tiempo posible. (La actitud de este humanismo radical de izquierda reproduce, en la Ciudad terrena, el mismo camino que los «sobrehumanistas» de derecha creyeron necesario recorrer al hablar de la redención de los condenados al infierno. El ilustre penalista Dorado Montero, en la Salamanca de principios del siglo XX, recorría en efecto caminos muy parecidos a los que

pisaba el no menos ilustre fraile dominico, coetáneo suyo, el padre Getino.)

Y si esta izquierda humanista y libertaria (cuya influencia se deja notar en las filas de la socialdemocracia, sobre todo en lo que concierne a la teoría de la redención y reinserción del delincuente) echa la vista atrás, reconocerá como «familiares suyos», entre otros, a los epicúreos, rechazando con aversión a los estoicos. También los epicúreos, predicando la vida apolítica, a la vez que la amistad, podrían ser considerados como ejemplos precursores de esta izquierda anarquista. Puede verse un desarrollo de estas ideas en nuestro artículo «Psicoanalistas y epicúreos. Ensayo de introducción del concepto antropológico de "heterías soteriológicas"» (*El Basilisco*, n.º 13, 1982, págs. 12-39).

9. Concepciones de la izquierda ajustables al modelo 4

Hay diversas concepciones de la izquierda que, de un modo u otro, convienen en verla como una determinación específica del campo político *(b)* pero en intervalos «muy particulares» suyos *(II)* y, en cualquier caso, de alcance más bien contingente o secundario *(A)*.

Obviamente, según los parámetros que se tengan en cuenta, las versiones ajustables a este modelo podrán ser muy distintas.

Cabría distinguir dos tipos de versiones diametralmente opuestas, en muchos puntos: hay una versión *totalitaria* y otra *liberal*, pero coincidentes en la consideración de la izquierda y de la derecha como determinaciones residuales de épocas que ya han fenecido; por tanto, como conceptos arcaicos que convendría liquidar.

La versión totalitaria de la que hablamos sería la propia

del fascismo, que gozó de profunda implantación, por efímera que, a escala histórica, ella haya sido. Esta versión considera a la izquierda y a la derecha como posiciones propias de los regímenes parlamentarios que el nuevo Estado habría logrado borrar.

Advirtamos que la «concepción fascista» de la oposición izquierda/derecha no ha de confundirse con la concepción propia del totalitarismo soviético, que hemos incluido en el modelo 2. La diferencia entre ambas concepciones, tal como se manifiesta en la confrontación de los modelos 2 y 4 de la tabla, reside principalmente en la diferencia entre el componente *(a)* y el *(b)*: la concepción leninista de la izquierda y de la derecha, aunque circunscrita al bolchevismo, puede considerar a las desviaciones de izquierda o de derecha como teniendo un carácter genérico, y por tanto con una gran probabilidad de reproducción en el futuro, que la concepción fascista no puede admitir. Para la concepción fascista, izquierda y derecha son asuntos del pasado. Un nacionalsocialista o un fascista cree estar más allá de la derecha o de la izquierda, como posiciones propias del sistema parlamentario.

La versión liberal, propia de las «democracias homologadas», también circunscribe al pretérito la oposición izquierda/derecha, y ve esta oposición como una distinción propia de las épocas en las cuales la revolución industrial produjo determinados desajustes entre clases que hoy ya se han borrado (particularmente a través de la transformación del proletariado y de su dispersión en las llamadas «clases de cuellos blancos», o ulteriormente, en las llamadas «clases de conocimiento»). Nos remitimos a la cita de Alvin Toffler que hemos mencionado anteriormente.

10. Concepciones de la izquierda ajustables al modelo 5

La izquierda, y, más en concreto, la izquierda del primer género, la que se constituyó como tal en los días de la Revolución francesa, y se consolidó en los días de la restauración de Luis XVIII (la que Raymond Aron ha descrito como el «mito [retrospectivo] de la izquierda»), ha pretendido también ser entendida desde presupuestos muy genéricos *(a)* y universales *(I)* —tanto que afectarían a la totalidad del género humano— pero también esenciales *(B)*. Tan esenciales que, sin perjuicio de su genericidad, sus componentes se creerán capaces de reconstruir la izquierda histórica como si fuera la especificación interna de un proceso que, sin embargo, actúa desde más atrás del propio campo de referencia.

Dos versiones de esta concepción de la izquierda habrían de ser distinguidas: la primera es de cuño *teológico-cósmico*, la segunda es de cuño *antropológico*.

La versión teológico-cósmica de la teoría es la que nos muestra la oposición política de los partidos de izquierda y de derecha como una manifestación, en los siglos modernos, de una supuesta oposición originaria entre el Bien y el Mal, entre Dios y Satán, entre Cristo y el Anticristo. Éste fue el núcleo de lo que se ha dado en llamar «pensamiento reaccionario», cuyos orígenes «recientes» habría que situar en la obra de Antonio Valsecchi (1708-1791), y que prácticamente trazó las líneas de la «teoría de la izquierda» que estaría viva (en España), con mayor o menor presencia, a lo largo del siglo XIX y posteriormente en los principios de la Guerra Civil de 1936-1939, por quienes la entendieron como una Cruzada.

Las ideas de fray Diego de Cádiz sobre la Asamblea francesa son sustancialmente las mismas que las ideas del cardenal Gomá o del cardenal Pla y Deniel sobre las izquierdas de los años veinte y treinta del siglo XX. En su obra *El soldado católico en la guerra de religión* (Barcelona, 1794), fray Diego de Cádiz ve a la Asamblea de Francia como una multitud de hombres infames, sediciosos y perversos «cuyo proceder los acredita hijos de Lucifer y miembros perniciosos de tan infame cabeza». Ideas análogas se encuentran en la famosa obra de fray Rafael de Vélez, *Apología del Altar y el Trono* (Madrid, 1818) y, sobre todo, en su obra anterior *Preservativo contra la irreligión o los planes de la filosofía contra la Religión y el Estado, realizados por la Francia para subyugar la Europa, seguidos por Napoleón en la conquista de España, y dados a luz por algunos de nuestros sabios en perjuicio de nuestra Patria* (Cádiz, 1812). Y son los *filósofos* (o *espíritus fuertes*, que «se dicen *liberales*, porque con facilidad renuncian a sus opiniones antiguas, y siguen otras nuevas de mayor ilustración»), conocidos «en toda la Europa con los nombres de *iluminados, materialistas, ateos, incrédulos, libertinos, francmasones, impíos*», los que han urdido en su patria planes destinados a destruir la monarquía y la fe cristiana; «estos planes han sido realizados por Napoleón y sus agentes en nuestra España para nuestra cautividad y exterminio...». Aquí ya está esbozada la teoría de la izquierda como fruto de una conjuración judeomasónica.

La teoría presentará a la izquierda revolucionaria como la expresión moderna de un conflicto eterno: los ilustrados del siglo XVIII —la izquierda— llevan a cabo una acción demoníaca («libro en octavo, sólo con rabo, se puede hacer»). Napoleón, para muchos patriotas españoles, no fue otra cosa sino el Anticristo, y contra él combatían las guerrillas.

Donoso Cortés mantuvo, aunque de un modo más elegante, estas ideas, que se renovaron, como hemos dicho, en España en los años de la Guerra Civil, cuando la Iglesia católica proclamó a la rebelión de Franco como una Cruzada contra el ateísmo, el materialismo, la masonería, el judaísmo y el marxismo.

La versión antropológica de la oposición derecha/izquierda podríamos verla representada en las obras de Foucault y de sus corifeos, Deleuze y Guattari. Ahora el mal no viene del más allá (de los Infiernos, de Satán); el mal se produce en el

propio proceso de la existencia del hombre, como animal político, porque el mal es el poder que actúa no sólo a través de las categorías políticas, sino también a través del lenguaje, del arte, de la moral, de las instituciones clínicas o económicas. ¿Dónde situar aquí a la izquierda y a la derecha? Sin duda, la derecha se sobreentiende como situada del lado del poder o del mal, que todo lo envuelve; la izquierda sólo puede subsistir replegándose al terreno de la denuncia y del conocimiento.

11. CONCEPCIONES DE LA IZQUIERDA AJUSTABLES AL MODELO 6

Las teorías de la izquierda que se ajustan a este tipo *(BaII)*, se asemejan a las que hemos incluido en el modelo anterior *(BaI)*, cuanto al modo de entender su extensión. Además, ambas fundan la idea de izquierda en alguna capa genérica *(a)*, pero esencial *(B)*. Pero mientras que en modelo 5 el alcance universal *(I)* requiere que las «fuentes» de la izquierda (o de la derecha) manen en el lugar donde actúan los principios mismos del género humano, en cambio, en el modelo 6, el alcance particular *(II)* permite poner la fuente de la oposición izquierda/derecha en lugares más precisos, aunque sean también genéricos. También cabe aquí distinguir dos versiones, una versión *cultural* y otra versión *ética*.

Como versión *cultural* citaremos aquí a la llamada «izquierda cultural», como figura propia de la época moderna, cuyos orígenes verán algunos en la querella de los antiguos y de los modernos que estudió Maravall. Esta querella habría ido evolucionando hasta tomar la forma de la oposición entre conservadores y progresistas, que son los nombres que aún reciben hoy, respectivamente, quienes militan en la derechas o en la izquierda. La oposición que Snow formuló en 1959 entre «las dos culturas» se corresponde casi literalmente con la oposición entre conservadores y progresistas.

Como versión *ética* o moral nos referimos a un conjunto muy diluido de opiniones, muy extendidas en la socialdemocracia, que tienden a concebir la izquierda como una actitud que busca la defensa de los «valores de la izquierda», entendidos principalmente como valores éticos y ecológicos. Podrían citarse al respecto las propuestas de una «tercera vía» (Anthony Giddens, *Mas allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid, 1996) o la de una «tercera izquierda» de Daniel Cohn-Bendit y José María Mendiluce (*Por la tercera izquierda*, Planeta, Barcelona, 2000).

12. CONCEPCIONES DE LA IZQUIERDA AJUSTABLES AL MODELO 7

En el modelo 7 la oposición izquierda y derecha se interpreta como una oposición esencial *(B)*, interna y específica a la sociedad política *(b)*, y universal a toda sociedad política *(I)*.

La teoría marxista de la izquierda podría ser identificada como la versión más coherente de la concepción de la izquierda que pone la fuente de su oposición a la derecha en los principios más profundos de la historia (prehistoria) humana.

En efecto, para el marxismo estándar, y aun para la socialdemocracia clásica, la oposición izquierda/derecha tomaría su fundamento, más que del Estado, de la lucha de clases. Se diría que la oposición derecha/izquierda tiene su raíz propia en las oposiciones entre las clases sociales, y sólo a su través se reconstruiría en la plataforma del Estado. Por nuestra parte sostenemos la necesidad de dar aquí también la «vuelta del revés» a la visión marxista estándar de la oposición izquierda/derecha, poniendo esta oposición en la misma plataforma del

Estado, y sólo a través de él, en la oposición entre las clases que en su interior actúa. Para el marxismo estándar la oposición derecha/izquierda se apoya en un fundamento que es interno y esencial a toda sociedad histórica, y que es anterior a las oposiciones partidistas parlamentarias recortadas en los escenarios de las democracias burguesas.

¿Qué es, según esto, la izquierda? Es el partido de los oprimidos, de los explotados, de los esclavos, de los siervos de la gleba, de los trabajadores que venden su fuerza de trabajo, del proletariado. La izquierda resulta de este modo ser, ante todo, un concepto sociológico antes que un concepto político. La derecha quedará en cambio detrás de la línea que separa el campo en el que militan los nuevos aristócratas explotadores, los burgueses y sus escuderos.

13. Concepciones de la izquierda ajustables al modelo 8

Disponemos de un nutrido conjunto de teorías sobre la izquierda que, a diferencia de las que incluíamos en el modelo 7, tienden a circunscribir *(II)*, la extensión del concepto original a la época de las sociedades modernas, concretamente, a las sociedades parlamentaria occidentales posteriores al Antiguo Régimen; sin embargo consideran que la izquierda, y su oposición a la derecha, es esencial o interna a estas sociedades *(B)*, y además específica suya *(b)*. Lo que no puede significar, si se mantienen los ideales universalistas, que la acción de la izquierda se circunscriba a las sociedades en las que ella, según el supuesto, cobró su forma propia.

Por el contrario, entre los motivos esenciales de la izquierda política, así entendida, habrá de figurar el proyecto de ampliación o de extensión de los objetivos del izquierdismo a las

demás sociedades, siempre que esta ampliación o extensión pueda llevarse a cabo mediante los procedimientos propios de una «política racional». Y en el supuesto de que la ampliación no se juzgase racionalmente posible y, menos aún, perentoria, la izquierda se distinguiría de la derecha por su voluntad de no bloquear el desarrollo de otras sociedades, menos aún de las sociedades explotadas en su beneficio. La izquierda —se dirá— harto hará aquí con oponerse a la política depredadora o belicista de la derecha de su propio país, por ejemplo, a la política de los republicanos en Estados Unidos. Tal es la concepción de la izquierda de Richard Rorty (*Achieving our Country. Leftist Throught in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge, 1998).

Según Rorty, la izquierda ni siquiera debería ser considerada como antifascista, o como contraria a la cultura burguesa o a la economía capitalista. Es preciso desprenderse de las doctrinas marxistas (el marxismo ha estado presente en la izquierda norteamericana, pero de un modo accidental), así como también de todo tipo de ese esencialismo filosófico que Laclau describió por sus pretensiones de universalidad y eternidad. Dejemos de mantener el ideal de una sociedad perfecta en el futuro, mediante la crítica radical de todas las instituciones o de la revolución; contentémonos con intentar alguna reforma, no radical, conducente a la disminución del número de las desigualdades existentes. La izquierda del futuro, sigue Rorty, se identificará prácticamente con la democracia, como forma política de nuestro mundo presente, que es propiamente el mejor de los mundos posibles, si lo comparamos con los mundos pretéritos. La izquierda, en Estados Unidos, pasa, según Rorty (y esto es lo que más nos interesa desde el punto de vista de nuestros parámetros), por la idea de una *izquierda nacional*, alimentada por el sentido del orgullo nacional que irradió en la época de Lincoln tras la derrota sudista en la Batalla de Gettysburg. Según Rorty habrían sido John Dewey y Walt Whitman los principales animadores de este orgullo nacional, y de una izquierda que llegaría hasta la Guerra

del Vietnam. Dewey y Whitman habrían propiamente inspirado la idea (de izquierda) de la Nación americana, no ya como efecto de la Gracia de Dios, sino como una nación laica y secularizada (lo que convertiría a Estados Unidos en una singular excepción en el conjunto de todas las naciones). Los norteamericanos se han situado en el lugar de Dios, y sólo han de preocuparse por satisfacerse a sí mismos.

Pero esta izquierda reformista, manipuladora y burocrática, habría acabado en los años sesenta, a raíz de la Guerra del Vietnam. Los intelectuales, la «izquierda universitaria», describirán los horrores de los cuales son culpables los norteamericanos. La nueva izquierda, la de Christopher Lasch, por ejemplo, se alejará de la izquierda reformista y de Marx, acercándose a Freud. Según Rorty esta nueva izquierda se hace tanto o más crítica cuanto más pierde el contacto con los sindicatos y con la realidad. Es una izquierda cultural, que ha logrado cambios importantes, sin duda, en la convivencia pública (valoración de los homosexuales, de los negros, etcétera) más que en la legislación. Rorty propone que la nueva izquierda contribuya a restaurar el espíritu patriótico norteamericano y a proponer reformas legislativas.

La concepción de la izquierda de Habermas, más que una teoría, es una idea de izquierda que pudo tener validez una vez acabada en Alemania la Segunda Guerra Mundial y después, la reunificación de Alemania. Es una idea que procede del intento de ofrecer a sus compatriotas lo que la «izquierda alemana» puede ser hoy, pero además con pretensiones de universalidad. Intenta Habermas delimitar la idea de izquierda actual por contraposición con otras ideas de izquierda, principalmente: la izquierda comunista, propia de la URSS agonizante y de la RDA. La izquierda no comunista, dice Habermas, no debe cargar a sus espaldas con la izquierda comunista, pero tampoco actuar como si nada hubiera pasado. En parte también la izquierda, tal como la entiende Habermas, se enfrenta a la izquierda socialdemócrata, debido al «exceso de Estado» que en ella aún se respira. Se diría que Habermas

vuelve la vista, aunque con mucha cautela y moderación, a la izquierda libertaria, es decir, a la izquierda que se apoya más en la sociedad civil (la izquierda de los barrios, de las ONG, etcétera) que en el Estado o en los partidos políticos. La izquierda de Habermas, como él mismo dice, es «la izquierda del rechazo visceral al poder». Pero es una izquierda que no quiere ser revolucionaria; su actitud es la del reformismo radical. No quiere tampoco el reformismo socialdemócrata, y su gran preocupación es convencerse de que cabe una izquierda no comunista.

La izquierda emergente de Habermas confluye así ampliamente con la izquierda de los católicos postconciliares, de la democracia cristiana secularizada, que habla constantemente de la fraternidad de los hombres. Es una izquierda que busca rescatar el socialismo, pero un socialismo fundado en una racionalidad democrática, en la razón del discurso comunicativo. En la conversación incluida en el libro de Jürgen Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda* (Tecnos, Madrid, 1991), le dice Maggiori a Habermas que ha sustituido el «¡calculemos!» de Leibniz por el «¡discutamos!», la acción cultural por la «acción directa».

¿Qué tiene que ver la izquierda con la Nación en torno a la cual se constituyó la idea de izquierda? Habermas hace suyas por un lado las palabras de Jaspers en 1960: «La historia del Estado Nacional alemán se acabó. Lo que podemos aportar como gran nación es precisamente el percatarnos de la situación mundial: que la propia idea del Estado Nacional es hoy la desgracia de Europa y de todos los continentes.» Estas ideas están en línea con lo que en este libro, más adelante, llamamos «tercera generación de la izquierda», al menos en cuanto se contenta provisionalmente con un Estado europeo supranacional. Pero Habermas no quiere llegar hasta el final. Afirma que hay que alcanzar la universalidad pero desde una identidad nacional, la identidad alemana, recuperada según él en la Constitución de Bonn. Una constitución democrática capaz de envolver en su día a la identidad de las dos Alema-

nias, pero dejando abierto siempre el horizonte de los derechos humanos. La Nación, en suma, permanece para la izquierda de Habermas, como el soporte del «patriotismo constitucional», como una identidad *postnacional*, pero que en todo caso sigue girando, como ocurría con la teoría de Rorty, en torno a la Nación política.

2

SOBRE EL FUNDAMENTO FILOSÓFICO DE LA «IZQUIERDA DEFINIDA»: LA IZQUIERDA Y LA RACIONALIDAD POLÍTICA

1. TRES ACEPCIONES DEL TÉRMINO «IZQUIERDA»

El término «izquierda» tiene múltiples acepciones, pero todas ellas pueden agruparse en tres grandes familias: (1) la familia de las acepciones espaciales, cósmicas o topográficas, (2) la familia de las acepciones teológicas o numinosas, y (3) la familia de las acepciones antropológicas.

1. Familia de las acepciones espaciales, cósmicas o topográficas

«Izquierda» es un término que designa una relación posicional (una función) entre cuerpos. La «izquierda» se refiere a la posición que ocupa la mano del lado del corazón, y los cuerpos relacionados con ella, frente a la posición de la mano derecha y, correspondientemente, los cuerpos o posición de los órganos que se alinean con ella: hemisferio cerebral izquierdo/hemisferio cerebral derecho. Por cierto esta oposición carece de simetría, puesto que, por ejemplo, los centros del lenguaje aparecen en el hemisferio izquierdo, etc.

También son afectados por la oposición derecha/izquierda los cuerpos del espacio que se corresponden con la derecha o con la izquierda de nuestro organismo. Situado el sujeto-parámetro ante el norte, el oeste queda a la izquierda, el este a la derecha; si el sujeto se vuelve hacia el sur, el oeste queda a la derecha y el este a la izquierda.

También, según la dirección del movimiento, se considera «dextrógiro» al sentido de las agujas del reloj (acaso porque en los sujetos diestros el movimiento circular con el índice de la mano derecha se hace normalmente en esa dirección); y «sinistrógiro» (por ejemplo, el movimiento de los planetas) el movimiento contrario a las agujas del reloj. (En la Salamanca de mediados del pasado siglo XX constituía una institución que a la hora del paseo en la Plaza Mayor, los varones avanzasen por sus soportales dando vueltas de izquierda a derecha, mientras que las mujeres lo hacían al revés.)

En principio las relaciones topológicas de izquierda y derecha son neutras, desde una perspectiva axiológica o valorativa; y acaso por ello, en español, en lugar del término «siniestra» (derivado del latín, como su opuesto, «diestra»), cargado de connotaciones peyorativas, ha prevalecido el término «izquierda». «Izquierda» procede de una voz ibérica, como lo revela su presencia en el vascuence *ezquerra* (aunque no se descarta que la incorporación de este término al vascuence haya tenido lugar a través del romance). El primer documento en español donde aparece un término con esa raíz, en la forma de un nombre propio, *Exquerdo*, es de 1117; con z aparece en el fuero de Daroca en 1142. Gonzalo de Berceo utiliza aún «siniestra». Nebrija en el siglo XV se decide por «izquierda», y el uso del vocablo es general desde el siglo XVI.

Las relaciones espaciales de izquierda/derecha, que tienen como característica la simultaneidad de su correlación (ni la derecha es previa a la izquierda, ni viceversa), aunque se establecen a partir de las manos del cuerpo humano, no se reducen a ellas, ni siquiera tienen por qué considerarse como «proyección» de estas relaciones; a lo sumo cabría decir que

estas relaciones (que son funciones) tienen como parámetro las manos del hombre, pero se aplican directamente a los cuerpos. Otra cosa es que los cuerpos no dotados de simetría bilateral, que llamamos enantiomorfos, sean incongruentes (es decir, no superponibles). Aunque sean iguales entre sí morfológica y métricamente, no podrían coordinarse con la izquierda o la derecha del organismo humano si no se introduce el cuerpo humano como parámetro. Si suponemos una mano flotando en el espacio vacío (el absoluto de Newton) no podríamos determinar si se trata de una mano derecha o de una mano izquierda, salvo que se introdujera el brazo manco correspondiente; pero de aquí no se deduciría —como el propio Kant parece haber deducido en su escrito de 1768, *Sobre el primer fundamento de la distinción de regiones en el espacio*— que la relación topológica de izquierda/derecha haya que referirla a los cuerpos dados en el espacio, sin necesidad de referirla al cuerpo humano. Ni se deducirá que la relación izquierda/derecha, aunque sea permutable en sus valores (según los parámetros), no sea una relación posicional, sino intrincada en la pura estructura topológica del espacio.

2. Familia de las acepciones teológicas o numinosas

Ahora, la relación primera es la relación de derecha («a la derecha de Dios Padre», *ad dexteram Patri*); a la derecha se opone ahora la siniestra, que deja de ser un mero término neutro para alcanzar una intención jerárquica de subordinación y en el límite, de perversidad. En el *Poema del Cid*, por ejemplo, se menciona el antiguo augurio de quien ha visto «la corneja volar a la siniestra mano».

Es obvio que los términos «izquierda» y «derecha», aplicados a un Dios Padre incorpóreo, carecen de sentido espacial. Otra cosa es cuando los referimos a dioses o númenes corpóreos (Zeus, Júpiter o el buey Apis). En estos casos, los términos de «izquierda» y «derecha», aún conservando el significado es-

pacial, incorporan atributos morales o éticos, incluso políticos: la derecha, el bien, el orden jerárquico; la izquierda, el mal, el desorden, la insumisión de Luzbel. También adquirirán los términos «izquierda» y «derecha», con frecuencia, connotaciones temporales, y no sólo espaciales: la derecha indica lo más originario, lo primario, por tanto lo antiguo, lo viejo; la izquierda adquirirá en cambio la connotación de lo que es nuevo, de lo moderno. (La oposición entre «izquierda hegeliana» y «derecha hegeliana» mantenía un claro paralelismo con la distinción coetánea entre los «jóvenes hegelianos» y los «viejos hegelianos».)

Conviene subrayar, sin embargo, una acepción de *izquierda* (en latín *laeuus, -a, -um*) que tiene un sentido positivo, favorable o propicio; pues aunque (según Ernout-Meillet-André, en su *Dictionnaire étymologique de la langue latine*) la expresión *numina laeva* tiene un sentido desfavorable, como en griego, sin embargo es favorable en la lengua de los augures, porque los romanos, siguiendo el rito etrusco, se volvían hacia el sur para tomar los augurios, por lo que tenían el oriente a la izquierda; y así en Plinio (II, 142) leemos: «*laeva prospera existimantur quoniam laeva parte mundi ortus est*» (estimaban que las cosas que vienen de la izquierda eran prósperas porque el orto está a la parte izquierda del mundo).

3. Familia de las acepciones antropológicas

Izquierda y derecha definen ahora determinadas posiciones políticas (los partidos políticos llamados de izquierdas o de derechas), pero también filosóficas (la oposición citada entre izquierda y derecha hegeliana: un tipo de oposición que E. Bloch, en su libro *Avicena y la izquierda aristotélica*, utilizó para designar a las corrientes materialistas que procedían de Aristóteles, desde Estratón hasta Avicena, en cuanto contrarias a las corrientes espiritualistas, de Alejandro de Afrodisia o de santo Tomás).

Por lo demás, las conexiones entre la izquierda y la derecha anatómica y la izquierda y la derecha política son múltiples. El saludo con el puño en alto, procedente de los estoicos, distingue a los socialistas y a los comunistas según que se levante el puño izquierdo o el derecho; se ha observado que los políticos en sus gesticulaciones tienden a utilizar unas veces la mano derecha, como le ocurría a Maura, y otras veces la mano izquierda, como Castelar o Pi Margall.

Sin duda, la oposición de izquierda y derecha que, en el contexto de este libro, tomamos como primaria es la oposición que se establece en el terreno político, y a ella nos referiremos directamente, dejando en un segundo plano a las acepciones cosmológicas o teológicas.

Sin embargo, aunque las acepciones comprendidas en cada una de estas tres familias son relativamente independientes (y disociables, desde luego), esto no debe hacernos olvidar que las «contaminaciones» entre estas acepciones puedan tener un alcance muy profundo. Las acepciones políticas tienen, en principio, que ver más con las teológicas, lo que se explicaría si tenemos en cuenta las connotaciones axiológicas que suelen adquirir, al menos desde los respectivos partidismos (la izquierda política suele valorarse a sí misma como la mejor, la más progresista), contrariamente a la autovaloración de la derecha política. Pero, ¿qué tienen que ver las acepciones políticas con las topológicas, y con las teológicas? Corre la especie de que Mani o Zaratustra eran zurdos; pero ¿qué podríamos decir de esta circunstancia, incluso en el supuesto de que estuviera probada?

Se sabe también que en el Concilio de Nicea, catorce siglos antes de la Asamblea francesa, los arrianos se situaban a la izquierda del presidente, el obispo Osio, que representaba al emperador Constantino; y este dato tiene, como es obvio, un gran interés para la cuestión que nos ocupa (la conexión entre la izquierda topográfica y la política), mucho mayor que el de la zurdera de Mani o la de Zaratustra.

Es obligado recordar en este momento que la conexión histórica moderna generalmente reconocida entre el concepto

topográfico de izquierda o de derecha y los conceptos políticos correlativos, tal como se establecen, no puede tomarse como una conexión interna y esencial, sino más bien circunstancial o accidental. Sabido es que en la sesión del 4 de septiembre de 1789 de la Asamblea francesa revolucionaria, el diputado Mounier pone a debate la cuestión del veto regio: a la izquierda se situaron los jacobinos, a la derecha los fuldenses; así también, y en España, la oposición política derecha/izquierda entró en el Parlamento en 1871 (aunque el concepto de izquierda era ya anterior: en 1849 vio la luz el *Manifiesto del Partido Democrático, programa de gobierno de la extrema izquierda*), cuando el ministro de la gobernación, Francisco de Paula, al presentar la cuestión de la Primera Internacional, se dirigió a los señores diputados diciéndoles: «Creo que no hay más que dos caminos, del lado de acá los que están con la Internacional, del lado de allá los que están con la sociedad en peligro, ¡escoged!» Y el *Diario de Sesiones* anota: «Aplausos en la derecha; murmullos en la izquierda.» Hasta 1931 no entró en el *Reglamento* de las Cortes la oposición izquierda/derecha asociada al significado topográfico del hemiciclo.

4. En qué condiciones podría decirse que la conexión entre la izquierda topográfica y la izquierda política no fue meramente circunstancial

Es lógico cualquier intento de ir más allá de la interpretación circunstancial de la conexión entre la posición topográfica y la posición política entre las izquierdas y las derechas. Se intentará algunas veces mostrar que la oposición topográfica izquierda/derecha rebasa ya el campo espacial y tiene por sí misma connotaciones teológicas o filosóficas. Pero esta argumentación (que utilizó en España, por ejemplo, Enrique Tierno Galván) reviste una gran ingenuidad, porque pide el principio y, por ello, su valor es nulo. Pues no se trata de aducir simplemente la connotaciones teológicas o filosóficas asocia-

das a los términos izquierda/derecha (como insinuando que los diputados sentados a la izquierda, además de ocupar esta posición topográfica habrían de asumir automáticamente las connotaciones tradicionales), puesto que la cuestión es determinar por qué los diputados jacobinos se sentaban a la izquierda y los fuldenses a la derecha (o ulteriormente, los diputados españoles en 1871), antes de que los términos «izquierda» y «derecha» alcanzaran significado político.

Para determinar una razón más positiva (sin petición de principio) habría que apelar, por ejemplo, a la disposición tradicional de los obispos en el Concilio de Nicea, a la que ya nos hemos referido, o a la de los fieles en los templos: en los bancos de la derecha se sentaban quienes pertenecían a los escalones más altos de la jerarquía social; los bancos de la izquierda quedaban reservados para el pueblo llano. Esta distribución topológica tradicional ya pudo haber influido en la «distribución espontánea» de los diputados en la Asamblea francesa o en el Parlamento español. En cualquier caso, y aunque así hubiera ocurrido, quedaría por explicar la conexión entre la posición topográfica izquierda/derecha y la oposición teológica, que sirve de «término medio» para establecer la conexión entre la acepción topográfica y la política.

Sabido es que ya en el día de la apertura de los Estados Generales, el 5 de mayo de 1789, el clero, entre el que se encontraban Gregoire y Talleyrand, se sentó a la derecha del Rey (que ocupaba la presidencia dispuesta en la sala de *Menus-Plaisirs* de Versalles). La nobleza (con ella estaba Lafayette) se sentó a la izquierda, mientras que el tercer estado (allí estaban Bailly o Mounier, o el propio «conde» desclasado Mirabeau) ocupó el fondo de la gran sala, frente a la presidencia. El historiador Cesar Cantú describe así la situación de lo ocurrido en Versalles el 5 de mayo de 1789, en el momento de constituirse los Estados Generales:

«... la corte, que en todo esto no veía más que un puente instantáneo echado sobre el abismo, y que dedicándose con gran celo a ordenar el ceremonial y prescribir los trajes y uniformes

que debiera llevarse, olvidó el tomar la iniciativa de las grandes medidas, y aun pareció que quería exasperar los rencores marcando legalmente la distinción que debía haber entre los tres órdenes, disponiendo que el clero y los nobles se presentasen de gran gala, con plumas, bordados y mantos, y los del estado llano en simple traje negro como lacayos detrás de los amos. Según este ceremonial, para los nobles y el clero se abrieron las dos hojas de la puerta de la Asamblea, mientras para los individuos del estado llano no se abrió más que una después de haberles hecho esperar sufriendo el viento y la lluvia entre la multitud que gritaba, o mejor dicho, aullaba: *viva el tercer estado*.»

Fue en la sesión de 28 de agosto de 1789, es decir, ya constituido el tercer estado como Asamblea Nacional (19 de junio de 1789) cuando (acaso por analogía con la Cámara de los Comunes, en la que el partido en el poder se sienta siempre a la derecha, dejando la izquierda para la oposición) los partidarios del veto real absoluto se pusieron a la derecha y los que se atenían a un veto suavizado, o nulo, a la izquierda. Esta «geografía de la Asamblea» —como decía Mirabeau ya el 15 de septiembre de 1789— se mantuvo (consolidando la asociación entre el significado político y el topográfico), sin perjuicio de que en la Convención, en 1791, en las Tullerías, Robespierre ocupase las alturas, «la Montaña».

2. La izquierda (política y filosófica) y el racionalismo

1. La «Razón» como bandera de la izquierda

La idea de la izquierda política ha ido siempre asociada al racionalismo, y no de un modo externo, circunstancial y oblicuo, sino interno, esencial y directo. Por oscuro y confuso (por

no decir metafísico) que sea el concepto de «razón» y de «racionalismo» que se utilice para el caso, y que sorprendentemente quienes lo utilizan suelen darlo como consabido, lo cierto es que la izquierda, desde sus orígenes, se presentó como la abanderada de la razón. Y en nombre de la Razón y de la Luz (de la Ilustración) se enfrentó una y otra vez a la derecha, acusándola de ser defensora de la superstición, de las tinieblas, de la «vuelta a las cavernas». A las gentes de derecha, en la España de la Segiunda República, se las llamaba «cavernícolas», y antes por referencia a los hombres de las cavernas, primitivos y atrasados, que por referencia a los hombres que se sentaban en la caverna de la que hablaba Platón en *La República* (aun cuando, como hemos sugerido en otro lugar —*Televisión: apariencia y verdad*, Gedisa, Barcelona, 2000— el mito de la caverna de Platón no estaría enteramente desconectado de las cavernas paleolíticas).

La conexión entre la izquierda política de la Asamblea revolucionaria y la Razón se deriva, evidentemente, de la Ilustración francesa que, a lo largo del siglo XVIII (por ejemplo, desde la introducción en Francia de Newton por Voltaire), en su lucha contra el Antiguo Régimen, fue estableciendo, cada vez con mayor energía, la identidad entre la tiranía (el Trono y el Altar) y la superstición, oponiendo por tanto a esta superstición la Razón, como condición de la libertad, y por tanto de la Ilustración. Kant consagró esta identificación en su célebre escrito *¿Qué es la Ilustración?*, al responder de este modo a la pregunta titular: «La Ilustración es la liberación del hombre [por medio de la razón] de su culpable incapacidad.» Se ha dicho (E. Cassirer) que el siglo XVIII maneja la idea de Razón en un sentido nuevo, y más modesto a como lo manejó el siglo XVII: la «Razón» no será ya el nombre colectivo de las ideas innatas, dadas con anterioridad a la experiencia; no designaría tanto una posesión, cuanto una forma de adquisición y que en ella se aprecia sobre todo por su función. ¿Y qué expositor de la Ilustración no se habrá sentido alguna vez él mismo ilustrado cuando cita la definición de Kant? Co-

menta Cassirer: «La consigna *sapere aude!* [¡atrévete a saber!] que Kant señalaba como lema de la ilustración, se aplica también a nuestra propia relación histórica con ella. En lugar de rebajarla y de mirarla despectivamente desde nuestra altura, deberemos osar el volvernos a medir y confrontarnos interiormente con ella.»

2. ¿Es suficiente acogerse a la definición histórica de la Razón por la Ilustración para establecer el nexo entre la Izquierda y la Razón?

Por supuesto, estas recomendaciones de Cassirer están cargadas de ideología, y no tienen en cuenta los límites en los que se movía la razón de los ilustrados, de esa razón que, por ejemplo, llevó a Montesquieu y a Morvilliers, y a otros tantos, a suponer que en España la razón estaba cautiva por la superstición, debido, pongamos por caso, a la adhesión incondicional de los escritores españoles al dogma de la Eucaristía.

La Ilustración levantó como bandera ideológica a la Razón, suponiendo que la Iglesia era irracional y supersticiosa. Y es principalmente a través de este ataque a la Iglesia católica como la Razón, en cuanto debeladora del Altar, que arrastraría en su caída al Trono, alcanzaba su conexión con la izquierda política. En *Las ruinas de Palmira* de Volney, capítulo 15, leemos: «Y considerando estos hombres con mayor atención, reconocí que el *gran cuerpo* estaba compuesto de labradores, de artesanos, de mercaderes y de todas las profesiones útiles a la sociedad, y que en el *pequeñísimo grupo* sólo se encontraban curas, empleados del fisco, agentes religiosos, civiles o militares del gobierno.» Tras el debate entre el pueblo y el grupo pequeñísimo, el pueblo concluye: «*Mediadores* cerca de Dios y de los Reyes, cortesanos y sacerdotes, gracias; vuestros servicios son demasiado dispendiosos y nosotros trataremos directamente nuestros negocios.» Entonces el grupo pequeñísimo dijo: «Todo está perdido. La multitud se halla ilustrada.»

Ésta es, sin duda, la idea de la ilustración como «enfrentamiento público» que Kant temía, y que le llevaba a limitar la liberación al terreno del «uso privado» de la razón, y no a su uso público, acatando así las normas del déspota Federico II: «Pensad cuanto queráis, pero obedeced.» Acatamiento que suscitaría la violenta polémica del *Sturm und Drang*, por boca sobre todo de G. Hamann, quien inmediatamente, en 1784, reprocha a Kant su cobardía, disimulada al incluirse a sí mismo en la clase de los mayores de edad. Una cobardía que le hacía olvidar (decía Hamann) su condición efectiva de mero sujeto raciocinante y especulador, atrincherado junto a su estufa y en gorro de dormir, porque cuenta como garante de su infalibilidad y ortodoxia a un numeroso ejército disciplinado. Lo que Hamann vio en la definición de Ilustración de Kant es algo muy parecido a lo que poco después verá Marx y, un siglo después, a lo que verían Horkheimer y Adorno, que llegaron incluso a sugerir la afinidad entre la Ilustración y el fascismo.

3. Es imprescindible una definición de la Razón que haga posible comprender el nexo entre la Razón y la izquierda política

Pero, y sin entrar en el análisis de lo que los ilustrados franceses y alemanes entendieron por «Razón», lo cierto es que la izquierda revolucionaria tomó como bandera filosófica «el culto a la Razón» (frente a la superstición). Pero la «Razón» fue utilizada de un modo mítico, sustantivada de un modo alegórico, por no decir ridículo, personificada en una mujer con gorro frigio, exhibida en Nuestra Señora de París, en la época del Terror.

Sin duda, la izquierda política asumió desde el principio, como filosofía propia, la del racionalismo ambiente. En esto tuvieron parte importante hombres como Condorcet o Robespierre. Pero detrás de esa utilización mítica de la Razón,

por los ideólogos y los demagogos, estaba actuando una Razón efectiva, que era la razón que estaba moldeándose en el proceso mismo de construcción de las ciencias modernas —la Mecánica, la Química, la Teoría cinética de los gases—. Los ideólogos de la Ilustración, que no siempre transitaban por los nuevos caminos abiertos por la razón científica, se aprovecharon sin embargo de su prestigio.

Y hasta tal punto llegó a ser así que ni siquiera las reivindicaciones sociales que constituían el núcleo filosófico de la izquierda originaria (de la primera generación de izquierdas, como diremos luego) pudieron presentarse como tales reivindicaciones si no estaban exigidas «en nombre de la Razón». Los valores políticos son esencialmente públicos; pero los valores llamados sociales tienen contenidos que son privados por esencia. Las reivindicaciones sociales tradicionales, llevadas a cabo por la Iglesia en nombre de la caridad, tendrán poco que ver con las reivindicaciones sociales llevadas a cabo por los filántropos ilustrados, en nombre de la Razón.

Y todavía en nuestros días encontramos grandes dificultades para clasificar como «izquierdas» a movimientos populistas o igualitarios, impulsados por algunas repúblicas islámicas o incluso cristianas («Cristianos para el socialismo»), pero que hablan en nombre de la revelación o en nombre de la fe, y no en nombre de la razón. Una cosa era el diálogo entre cristianos y marxistas, y otra cosa la marxistización de la Iglesia tradicional. Algunos cristianos y algunos marxistas se unieron en un «bloque histórico» contra el capitalismo pecador; un bloque que culminó en la teología de la liberación («cristianos y marxistas podemos ir juntos hasta la muerte: allí nos separaremos, ustedes irán al Cielo y nosotros al Infierno»). Pero los cristianos, si siguen siéndolo, no podrían menos de mantener, no ya en el Cielo, sino en la Tierra, la profunda distanciación que media entre sus reivindicaciones temporales y la Gracia de Dios intemporal, en la que se suponen asentados.

Cuanto a la izquierda marxista, si verdaderamente seguía siéndolo, no pudo dejar de considerar a las creencias metafísicas

de los cristianos como superestructuras, llamadas a disolverse una vez que la explotación capitalista hubiera sido superada.

Nuestra conclusión es clara: es imposible penetrar en el núcleo mismo de la idea de izquierda dejando de lado el análisis de la Idea de Razón; pero no ya en general, sino en el terreno en el cual ella se moldeó, en el terreno de la ciencia moderna más que en el terreno de la ideología de la Ilustración, por obra de hombres que fueron además los mismos (Condorcet, Laplace, Lavoisier) que intervinieron en el desarrollo político de la Revolución francesa.

Si la izquierda en nuestros días se nos muestra como una idea cada vez más oscura y confusa, esto se debe en gran medida a que la idea de Razón que ella utiliza se da por supuesta con toda ingenuidad.

Pero Razón, y sobre todo racionalismo, son términos ideológicos, conceptos envueltos en «nebulosas ideológicas», que es necesario tratar de aclarar y distinguir. La idea de Razón que «la izquierda» y las mismas «teorías de la izquierda» suelen presuponer es una idea oscura y confusa, y por así decir, hace impresentable a cualquier teórico de la izquierda que no se haya preocupado por esclarecerla.

Y decimos esto, aquí y ahora, como un desafío a nuestros más ilustres representantes de la izquierda teórica o práctica, nacional, europea o internacional.

3. «HOLIZACIÓN», COMO CANON DE UN AMPLIO CONJUNTO DE PROCESOS DE RACIONALIZACIÓN

El análisis gnoseológico de la Idea de Razón desborda, como es obvio, los marcos de este libro; apoyándonos en trabajos que hemos llevado a cabo en otros lugares, tendremos que limitarnos aquí a ofrecer la idea de Razón que considera-

mos más ajustada para llevar adelante el análisis de la aparición de la izquierda revolucionaria en el siglo XVIII.

Nuestro punto de partida se basa en la constatación de que la racionalización política llevada a cabo por los revolucionarios franceses estuvo en estrecho contacto no ya tanto con las Ideas sobre la Razón que mantenían los escritores ideólogos o los *philosophes* de la Ilustración, cuanto con los procedimientos de los creadores de las ciencias modernas, tales como Newton, Laplace, Lavoisier, etcétera, muchos de los cuales formaron parte directamente del movimiento revolucionario. Desde este punto de vista parece imprescindible atenernos al análisis de la Razón *ejercitada* por estos científicos, más que a las Ideas sobre la Razón que fueron manejadas o *representadas* por los ideólogos (tipo Volney) en el momento de intentar comprender la naturaleza de la Revolución francesa, en cuanto «producto de la Razón».

1. La «Razón» tiene que ver con los *todos* y con las *partes*. Partes *anatómicas* y partes *atómicas*

La racionalización tiene que ver con la totalización; por consiguiente, habrá tantos tipos de racionalización como tipos de totalización se utilicen. Por ejemplo, podremos utilizar totalizaciones atributivas, descomponiendo las totalidades de partida en partes heterogéneas, sin perjuicio de que, a su vez, las partes así obtenidas puedan constituir clases de elementos isológicos (como ocurre en las descomposiciones *anatómicas* de un organismo humano, que atienden a los diferentes órganos, o miembros que, a su vez, sean susceptibles de agruparse en pares simétricos, tales como brazos o piernas). Otras veces, la descomposición se resolverá en conjuntos de partes homogéneas (isoméricas), y en el caso en el que estas partes sean *formales* (porque presuponen, en su morfología, al todo, a diferencia de lo que ocurre con las *partes materiales*) tendremos que establecer unos límites al proceso de división. Las par-

tes límites, isoméricas, serán además por tanto *a-tómicas* (tomando este término no sólo en el sentido físico tradicional, el democríteo, sino en el sentido lógico que, por ejemplo, Russell utilizó en contextos no mecánicos sino proposicionales —«proposiciones atómicas»— y que nosotros utilizaremos en contextos lógicos objetuales).

Lo que llamamos «holización» es, pues, un tipo de racionalización que tiene que ver con la descomposición «atómica», más que con la «anatómica». Con esto no queremos insinuar que la holización constituya el tipo de racionalización más rigurosa y definitiva, capaz de llevarnos al descubrimiento de verdades insospechadas. La demostración que Euclides ofrece del Teorema de Pitágoras, en el Libro I de sus *Elementos*, es un prototipo, no ya del «descubrimiento» de un hecho, sino de asombrosa racionalización de un hecho empírico ya conocido por albañiles o agrimensores: que la suma de las áreas de los cuadrados construidos sobre los catetos de un triángulo rectángulo equivale al área del cuadrado construido sobre la hipotenusa. Pero es una racionalización que comienza por una descomposición de índole anatómica, antes que atómica: el cuadrado construido sobre la hipotenusa constituye una realidad fenoménica que comienza por ser descompuesta en dos partes rectangulares desiguales, por la recta «auxiliar» que, desde el vértice del ángulo recto, trazamos paralela a sus lados.

Las racionalizaciones por holización no son presentadas aquí, por tanto, como los prototipos de toda racionalización. Se trata más bien de un canon, de un modelo heterológico y distributivo, que comprende la familia de racionalizaciones que consideramos más interesantes para llevar a cabo la «política racional» de la izquierda revolucionaria, pero no el canon de toda racionalización.

2. Algunas distinciones

Las distinciones imprescindibles en el contexto de las Ideas de todo y parte para llevar a cabo nuestra exposición son las siguientes: ante todo la distinción entre *totalidades distributivas* y *totalidades atributivas*. Doce cartones pentagonales, iguales entre sí, y dispersos en mi mesa, constituyen una totalidad distributiva. Estos mismos doce cartones, pegados por sus aristas convenientemente, constituyen un dodecaedro, que es una totalidad atributiva.

En segundo lugar, la distinción entre *partes formales* y *partes materiales* de un todo atributivo. Las partes formales son las que presuponen, en su conformación, al todo; las partes materiales del todo tienen una conformación independiente de él. Un jarrón de cerámica es un todo atributivo: si se rompe en fragmentos tales cuyas configuraciones sólo puedan explicarse desde el jarrón inicial (y no porque tengan ellas mismas la forma del jarrón), entonces los fragmentos serán partes formales del jarrón, que permitirán reconstruir el todo fragmentado. Pero si al romperse el jarrón «se hizo polvo», las moléculas del caolín ya no serán partes formales, sino partes materiales del jarrón. Asimismo, las células de un organismo, incluso sus macromoléculas de ADN, son partes formales del organismo; los átomos de carbono, nitrógeno o fósforo, son sólo partes materiales suyas.

Además, según la relación de unas partes a otras, distinguiremos las totalidades cuyas partes son *iguales-k* las unas a las otras (totalidades isoméricas) de las totalidades cuyas partes son *desiguales-k* entre sí (totalidades heteroméricas). Obviamente esta distinción se refiere a los casos en los cuales se tiene en cuenta la integridad de las partes. Por lo demás, la isomería no ha de entenderse en su significado más estricto, según el cual las partes iguales lo fueran al modo de clonos; caben por ejemplo isómeros enantiomorfos (como pueden serlo las moléculas del ácido racémico, orientadas dextrógira o sinistrógiramente). Un cuadrado, descompuesto en cuatro,

dieciséis o treinta y dos cuadrados es isomérico; un cuadrado dividido en dos, cuatro, etcétera triángulos es heteromérico.

Según la relación de las partes al todo hay que distinguir las totalidades holoméricas, en las cuales el todo se manifiesta igual k a sus partes (reproduciéndose en ellas), de las totalidades homeoméricas, en las cuales el todo no aparece como igual k a las partes en las que se divide (cuando éstas son isoméricas). Un triángulo equilátero, descompuesto en cuatro triángulos equiláteros por sus medianas, es holomérico, y además de modo recurrente, indefinido; un círculo, dividido en cuatro cuadrantes, es homeomérico. Las estructuras fractales de Mandelbrot se aproximan al tipo de totalidades holoméricas.

Las distinciones precedentes obligan a limitar el alcance del llamado «axioma de desigualdad», según el cual «el todo es mayor que la parte»; y no ya en el terreno de las totalidades transfinitas (definidas precisamente por la igualdad k, o coordinación biunívoca entre, por ejemplo, el todo constituido por el conjunto de los números naturales, y partes o subconjuntos suyos, como el conjunto de los números pares), sino incluso en el terreno de las totalidades finitas. Un todo holomérico no es mayor que sus partes, en el momento en que es igual k a ellas; ni tampoco lo es un todo heteromérico cuando se toma, como criterio k de igualdad, no un criterio métrico-espacial, sino un criterio de valor económico o simplemente referido al valor de uso (Hesiodo: «insensatos aquellos que piensan que el todo vale siempre más que la parte»).

3. La fase del *análisis (regressus)* y de la *síntesis (progressus)* de la holización

Llamamos fase analítica de la «holización» a la descomposición de una totalidad atributiva en partes formales átomas iguales k entre sí, y no iguales al todo (que habría que considerar, en principio, como homeomérico, es decir, no holomérico). Mediante su holización, un dominio se transforma en una es-

tructura constituida por el conjunto de sus partes átomas. Los átomos (término griego, cuyo calco latino, debido a Boecio, no es otro sino el término «individuo»), por lo demás, no son simples. Tienen que ver más bien con los elementos en el sentido tradicional aristotélico, recuperado en la *Teoría de los elementos químicos* de la tabla periódica (los átomos son divisibles en partes materiales, aunque no lo sean en partes formales).

Pero la holización sólo se cumple en la fase de reconstrucción o síntesis de las partes obtenidas en la fase analítica, bien entendido que estas dos fases no se dan sucesivamente de modo íntegro, la una tras la otra. La fase de análisis tiene lugar mediante análisis parciales, seguidos de síntesis parciales, que a su vez hacen posibles fases de análisis ampliado, más fino, etc. En cualquier caso, en una holización completa, la fase de análisis sólo alcanzará su significado racional más pleno en el proceso de la síntesis (a la manera como los *descubrimientos* científicos sólo pueden ser considerados como tales una vez que han sido *justificados*).

La holización, como procedimiento de racionalización, puede considerarse o bien en su fase analítica, o bien en su fase sintética. La fase analítica es la transformación de un todo atributivo en un conjunto de partes formales a título de átomos homeoméricos; y la fase sintética es la recomposición del todo del que hemos partido y de sus características globales, pero dadas en función de la composición de las partes formales átomas previamente establecidas, según las relaciones o interacciones que puedan ser definidas entre ellas.

4. El *dialelo* implícito en la holización: ejemplo sacado de la teoría celular

Los procesos de holización, sobre todo en su fase sintética, tienen que ver con la tendencia hacia un reduccionismo descendente del todo a sus partes homeoméricas, reduccionismo que se basa fundamentalmente en la sustancialización

de los átomos o individuos. Las partes formales átomas cuya conformación, supondremos, depende de la morfología del todo del que hemos partido, experimenta un proceso de sustancialización en virtud del cual pueden pasar a ser tratadas como entidades dadas previamente al todo, que es el que pretende ser reconstruido íntegramente mediante ellas. Pero el todo del que partimos ha de suponerse siempre dado, y éste es el contenido de lo que llamamos *dialelo gnoseológico*. Lo que no impide la posibilidad de admitir que el proceso de reconstrucción (holización positiva o sintética) del todo presupuesto pueda desbordar el mero círculo vicioso ofreciéndonos resultados enteramente nuevos que sería imposible establecer al margen de la reconstrucción holizadora.

El «descubrimiento» de la estructura celular de los organismos vegetales (en la forma en la que Mattias Schleider la presentó en 1838) podría redefinirse como el resultado de un proceso de holización de un organismo viviente previamente dado; proceso ampliado, en el año siguiente, por Thomas Schwann, a los organismos animales. Los descubrimientos de Schleider y Schwann podrían hacerse consistir en efecto en la holización (más allá del análisis anatómico practicado tradicionalmente por médicos, zoólogos o botánicos) de los organismos vivientes en cuanto son prototipos de totalidades, representadas ahora como totalidades constituidas por células (átomas o individuales), de suerte que cada organismo pudiera en lo sucesivo ser entendido como una «comunidad» o «sociedad» de células. El organismo humano, por ejemplo, se redefinirá como una «asociación» de 75 billones de células, en equilibrio dinámico (cada dos minutos mueren seis mil millones de células, que habrán de ser reemplazadas por otras tantas, si se quiere mantener el equilibrio). Sin embargo no podríamos fingir que esos millones y millones de células preexisten al organismo, aun cuando los unicelulares hayan preexistido a los pluricelulares, y éstos, según la teoría de la endosimbiosis de Duve-Margulis, se hayan formado a partir de aquéllos.

Pero los millones de células del organismo (y con esto reconocemos el dialelo), lejos de ser anteriores a él, proceden de una célula ontogenéticamente primordial, el cigoto: de su división y subdivisión resultan las células del organismo. Y esto no quiere decir que la holización del organismo humano sea una mera operación gnoseológica que está llamada a la esterilidad desde el punto de vista del conocimiento, tratamiento y control del organismo real. No porque el organismo proceda de la división y subdivisión de una célula huevo hay que concluir que la reconstrucción del organismo a partir de sus células no puede aportar novedades esenciales (entre otras cosas, porque la holización nos permite replantear, de un modo mucho más rico, la cuestión de las relaciones de un organismo con los demás organismos).

En cualquier caso, hay que mantener la distinción entre la holización analítica, que es siempre un proceso de descomposición, por no decir de despedazamiento, de desgarramiento, trituración o *lisado* de la totalidad originaria, y la holización sintética, o momento sintético de la holización, que es el momento de la *restitutio in integrum* del todo originario. Sólo tras una restitución semejante podrá tomarse como una racionalización plena y efectiva el proceso de comprensión del dominio originario. Pero en muy pocas ocasiones (sólo en aquellas en las que se logra un cierre categorial efectivo entre el análisis y la síntesis) la restitución es perfecta; acaso en lugar de restitución habrá que hablar únicamente de una reconstrucción, más o menos artificiosa o convencional. Pero no necesariamente por ello meramente especulativa, pues su importancia práctica puede ser decisiva por las novedades que aporta a lo que sería el «curso natural» de evolución de la totalidad de referencia.

5. Algunos ejemplos de holización científica pertinentes para nuestro asunto

Daremos unos cuantos ejemplos esquemáticos de holización, que tomaremos de las más diversas categorías holóticas, a fin de demostrar el alcance de estos procedimientos de racionalización y a la vez, de la variedad de sus resultados efectivos (unas veces racionalizaciones íntegras, «fuertes», científicas, «sin residuo»; otras veces racionalizaciones débiles, intencionales, convencionales, pero no por ello de menos interés práctico).

1) En Geometría plana podemos tomar como campo real (esto es, coordinado con los números reales) el plano «reglado y punteado». Partimos de un dominio (fenomenológico, morfológico) de este campo como pueda serlo el «redondel» del que habló Poincaré. Podríamos analizarlo «anatómicamente», dividiéndolo en cuatro arcos o en cuatro cuadrantes. Pero, mediante su holización analítica, quedará resuelto en *puntos*, siempre que postulemos a estos puntos como partes átomas formales suyas (sin perjuicio de su adimensionalidad o simplicidad —que sólo lo es en un sentido relativo: bastaría recordar el punto-triángulo universal de Leibniz—, lo cierto es que los puntos geométricos sólo alcanzan su sentido como intersección de rectas; y en nuestro caso concreto, cada punto es una singularidad, diferenciada de los demás puntos, por cuanto la intersección del radio con la perpendicular tangente a la figura cuya dirección cambia en cada punto). Si ahora introducimos, como criterio, la regla selectiva: «puntos que equidistan de uno central», podremos formar la clase o conjunto de todos los puntos (y son infinitos) que equidistan del centro. Esta clase o conjunto no es otra cosa sino el resultado de una holización positiva que corresponde a lo que podríamos llamar «transformación de Poincaré» del redondel, dado a la percepción ordinaria, en la circunferencia definida por lugares geométricos.

Es evidente que la holización que conduce a la circunferencia es algo más que un proceso técnico, puesto que técnicamente la holización es prácticamente imposible: implica enfrentarse con un conjunto infinito de puntos. La holización implicada en la «transformación de Poincaré» es abstracta o ideal; no por ello menos necesaria en la construcción racional de la Geometría elemental.

Consideremos ahora, como campo, un espacio-3, y definamos en él, como dominio de referencia, un tronco de cono. Comenzamos su descomposición (o trituración) proyectándolo sobre un plano secante intersectado con su eje principal, a fin de delimitar la figura de un trapecio coordenado por el eje OX y por las ordenadas x=3, y=7. Descompongamos a su vez el trapecio en «pequeñas» (infinitesimales) partes rectangulares cuya altura sea Δx_1, y su base la generada por la función $y=(x+2)$. La reconstrucción (u holización sintética) comienza cuando tomamos la base como si fuera un radio que gira describiendo el círculo (πy^2). Cada parte rectangular generará, al girar, un cilindro, cuyo volumen ($\pi y^2 \Delta x$), constituye, tras el giro, un «estrato» (una «rebanada») del tronco cuyo volumen es ($\pi y^2 \Delta x$). Estas «rodajas» o «rebanadas» son isoméricas, aunque no son clónicas: su radio disminuye conforme y^2 va creciendo. Sintetizando estas infinitas rodajas, es decir, integrando, obtendremos el volumen V del tronco de cono $V=\pi\int_3^7(x+2^2)dx$, que expresado numéricamente nos permite establecer la racionalización, por holización, del tronco de cono original, mediante la fórmula $V=\pi(604/3)$.

2) En Mecánica, podemos tomar como campo el campo gravitatorio, y como dominio el sistema solar. La descomposición u holización analítica nos conduce a unidades de masa isómeras, partículas de referencia, postuladas en los planetas y en el Sol. Redefiniremos un campo isomérico vectorial de fuerzas, es decir, un campo uniforme y constante cuando asignemos fuerzas del mismo módulo y dirección a todos los puntos del espacio, independientemente del tiempo (es la situación del campo gravitatorio terrestre en regiones muy pequeñas). A partir de aquí podremos hablar de campos de fuerzas conservativas cuando el trabajo realizado por las fuerzas del mismo, al actuar sobre una partícula que se desplaza del punto A al punto B, no depende del itinerario a o b que él siga.

La recomposición, por integración, de las fuerzas asociadas a cada partícula, según las leyes de gravitación (molarmente establecidas por Newton, a partir de las observaciones de

Kepler) permite reobtener estas leyes sin que por ello podamos hablar de tautología («encontrarnos lo que habíamos puesto al principio») puesto que ahora el tratamiento del sistema solar como dominio gravitatorio se hace mucho más abstracto y, sobre todo, generalizable a otros campos de fuerzas.

3) En Química podemos tomar como campo el conjunto de objetos materiales confinados en un volumen infinito de espacio y dotado de una cantidad finita de energía. Esto hace que el número de estados cuánticos de los que es capaz cada objeto sea finito (seguimos aquí la terminología de Elsasser). Tomamos como dominio una clase inhomogénea, formada por elementos químicos diferentes; y, aun dado un mismo elemento, helio por ejemplo, según sus diferentes estados cuánticos.

Por descomposición u holización analítica de la clase inhomogénea (con partes anatómicas) llegamos a clases homogéneas (cuyos elementos son sustituibles por otros iguales indiscernibles), correspondientes a totalidades isoméricas distributivas, y a sustancias homogéneas, correspondientes a totalidades isoméricas atributivas. Si N es el número de objetos de la clase inhomogénea original y N1 el número de objetos de una subclase homogénea, la probabilidad p de que un objeto de la clase mayor sea miembro de la menor es p=n1/N.

La holización sintética empezará, una vez preparadas las clases homogéneas, en el proceso de ir mezclando estas clases homogéneas en proporciones adecuadas. En este proceso de holización se formarán «teorías cerradas» (Elsasser) que permitirán predecir los fenómenos: «La mecánica cuántica afirma que si la clase era desde el principio bastante homogénea, será posible emplear las muestras examinadas (y destruidas) para hacer predicciones acerca de aquellas que permitamos sobrevivir.»

4) En Electromagnetismo podemos tomar como campo el que corresponde al ferromagnetismo, y como dominio o muestra un imán permanente de sustancia ferromagnética (hierro, níquel, cobalto) con propiedades globales definidas

(polarización, excitación magnética H, densidad de flujo B, permeabilidad B/H...). La holización analítica (en este caso holomérica) nos lleva a la descomposición de la sustancia magnética o dominio de referencia en pequeñas regiones (llamadas también dominios) de 10^{12} a 10^{15} átomos. Estos subdominios son a la vez totalidades distributivas y totalidades atributivas, pues dentro de cada dominio, los momentos magnéticos de todos los electrones giratorios son paralelos entre sí: cada dominio está imantado.

La holización sintética tiene lugar cuando, situada la muestra en un campo magnético exterior, se producen cambios en rotación de los sentidos de la imantación, si el campo es débil; cuando los campos exteriores son más intensos, todos los dominios giran rápidamente de 90 grados a 180 grados, hasta hacerse paralelos al eje del cristal más próximo al sentido del campo magnético exterior.

5) La Teoría cinética de los gases es uno de los ejemplos más interesantes que pueden ponerse de holización. Aun cuando la teoría sólo alcanzó su plenitud en el siglo XIX (Clausius, Maxwell, Boltzmann) ella estaba ya en marcha, como procedimiento de racionalización, en el siglo XVII (Gassendi, Boyle, Mariotte) y en el siglo XVIII y principios del XIX (Daniel Bernouilli, Gay Lussac, Avogadro, etc.). Avogadro estableció que el número de moléculas de un gas cualquiera que se contienen en un «volumen molecular» es el mismo, que se representará por N, igual a 6,0228 x 10^{23} moléculas. Esto no significa que las velocidades medias de las moléculas de un gas cualquiera sean siempre las mismas, puesto que la velocidad media depende de la densidad del gas.

¿Cómo no advertir la posibilidad de establecer correspondencias entre los volúmenes moleculares gaseosos y los volúmenes promedios de las sociedades políticas? Las correspondencias entre las moléculas y los ciudadanos, entre las diferencias de velocidad media de las moléculas, según la densidad de los gases (1837 m/seg para el hidrógeno, 461 m/seg para el oxígeno, etc.) y las diferencias de «velocidad media»

de los ciudadanos, según etnias, clases sociales, educación, condición rural o urbana de su hábitat, etc.

6) En Mineralogía tomaríamos como campo el de las arcillas, tal como las considera Cairns-Smith. Como dominio una disolución, en 75 mm de agua destilada, de tiosulfato sódico pentahidratado (hiposulfito), en un vaso de precipitado, que calentamos y agitamos con una varilla de vidrio (holización analítica).

La holización sintética comienza al «sembrar» la disolución sobresaturada con un pequeño cristal de hiposulfito depositado en la superficie. Comenzará a crecer, se romperá en trozos, hasta que *todo* el contenido del vaso se llene de cristales.

7) En Biología reiteramos el ejemplo anteriormente utilizado, que tomaba como dominio a los organismos vivientes, confinados en volúmenes finitos, así como también a los conjuntos de organismos. La holización analítica resuelve a los organismos, vegetales y animales, en células (no clónicas, sino modalizadas según especies, tipos, etc.) y la holización sintética reconstruye a los organismos como «sociedades o conjuntos de células interactuantes» (por supuesto, nos referimos a aquella fase de la Biología celular en la que todavía no se habían producido ulteriores procesos de holización, que llegarían hasta los genes, grupos de genes, etc.).

La holización biológica, en todo caso, además, no es equiparable a la holización atómica de los químicos (aunque tampoco los elementos químicos son simples, sino compuestos de electrones, neutrones, etc.). Los átomos biológicos (las células) tampoco son simples, puesto que son descomponibles en partes formales tales como mitocondrias, ribosomas, complejos de Golgi. Pero suele admitirse que la holización molecular conduce a objetos homogéneos y a sistemas homogéneos muy distintos por estructura de aquellos a los que conduce la holización celular. La dificultad radica en el lugar en donde haya que poner la diferencia.

4. La racionalización por holización de la sociedad política en la época de la Revolución francesa

1. La Izquierda y la Razón

La izquierda en general, como venimos diciendo, ha pretendido guiarse siempre por «la Razón», y se ha opuesto siempre al proceder «irracional» que, según ella, caracterizaría, en cuanto a métodos y objetivos, a la derecha. Sobre todo a la derecha más estricta, la integrista, fijada en instituciones arcaicas, conservadoras, o buscando su inspiración en fuentes de la revelación supraracional o praeterracional (textos sagrados en el caso de las derechas cristianas, sobre todo las fundamentalistas; textos astrológicos, apelación a «carismas» o a poderes demoníacos, en el caso del nacionalsocialismo).

G. Lukacs, en *El asalto a la razón* (1953), tan influyente durante las décadas de la Guerra Fría, pretendió trazar, tomando como criterio a «la Razón», la línea divisoria entre el pensamiento progresista, que sería propio de la izquierda marxista, y el pensamiento reaccionario de la derecha burguesa (el pensamiento propio de «rentistas» tales como Schopenhauer y Kierkegaard —cuyos sistemas habrían ya cristalizado antes de la revolución de 1848— o Nietzsche —para el período que culminó en la Comuna de 1871, período «en el que todavía el proletariado no había tomado la conciencia de ser la clase revolucionaria»). Lukacs termina su libro con la exposición de los «asaltos a la razón» continuados durante el «período imperialista», a cargo de la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida) que, a través de W. Dilthey —que más bien habría sido atrapado por la ola irracionalista—, G. Simmel, M. Scheler, M. Weber, llega al nazismo, a Hitler, y con él a Heidegger y a Jaspers.

2. No es suficiente apelar «a la Razón» para definir la Izquierda. Saramago como ejemplo

Ahora bien, apelar sin más a la razón y al racionalismo, sin mayores explicaciones, es apelar a conceptos demasiado vagos como para poder ser utilizados, sin más determinaciones, como criterios de distinción entre la izquierda y la derecha. ¿Acaso la derecha no reclama una y otra vez la racionalidad de sus programas y aun la de sus actos? Un hombre de izquierda, como pueda serlo el Premio Nobel Saramago, encarecía hace unos años, en un debate en el que yo también participaba, la irracionalidad de los gobiernos de derecha de la Europa capitalista, cuando decidían destruir miles y miles de toneladas de su superproducción láctea, en lugar de enviarlas como donativo a los pueblos hambrientos de África. Pero, ¿acaso —decía yo— no sería más irracional, para las economías de esos estados europeos, proceder a tales donativos, si ellos contribuían a bloquear sus mercados? Lo racional sería, en tal caso, destruir sus excedentes.

Reconozcamos, sin embargo, que la izquierda ha mantenido, desde su origen, una suerte de vínculo sustancial con la razón. Pero se sigue creyendo decir algo cuando se exalta (como lo hacía Bertrand Russell), a la Ilustración como si con esta exaltación ya se hubiese logrado atrapar la idea de razón que operaba en el siglo XVIII, y particularmente entre los que llevaron a cabo la Revolución francesa.

Esforcémonos, o arriesguémonos en la determinación de un modelo o canon de la conducta racional que, inspirado precisamente en los procedimientos de las ciencias modernas, pueda sernos útil para establecer la conexión entre la izquierda racionalista y la política con la que se definió la izquierda en cuanto tal, a lo largo de una trayectoria de doscientos años que se inició precisamente en la Revolución francesa. «La Asamblea constituyente —decía A. Thierry, en el capítulo 2 de sus *Considerations sur l'histoire de France*— lo pidió todo a la Razón, nada a la Historia, y, sin em-

bargo, en su obra puramente filosófica, al parecer, había algo de histórico.»

3. La Razón de la izquierda revolucionaria, ¿no tiene la misma estructura que la Razón de la ciencia moderna?

En los párrafos precedentes hemos esbozado las líneas maestras de un modelo canónico de racionalidad, el modelo de la holización, adaptado al estado de las nuevas ciencias positivas (la Mecánica, la Geometría, la Química, la Teoría cinética de los gases) que se desarrollaron precisamente en la época de la Revolución francesa, y a veces gracias a protagonistas comunes. Unas ciencias con las cuales se adornaban los escritores ilustrados, como se adornaba Voltaire en sus *Cartas desde Inglaterra* hablando de Newton.

¿No podría ocurrir que la racionalización de la sociedad política, llevada a cabo por la izquierda jacobina (principalmente) se hubiera ajustado también precisamente a este modelo canónico de la holización? Sabemos que la izquierda jacobina se preocupó constantemente por ajustar su conducta «a la razón», llegando a prohibir los cultos católicos o protestantes, a suprimir las fiestas en el nuevo calendario republicano, desde que los decretos del 5 de octubre y del 24 de noviembre de 1793 abolieron el calendario gregoriano e instituyeron, como inicio de una nueva era, el de la «proclamación de la República». Día en el que el Sol —sigue el «adorno científico»— «llegó al equinoccio verdadero de Otoño, entrando en el signo de Libra a las 9 horas, 18 minutos y 30 segundos de la mañana, del Observatorio de París». Y el 10 de noviembre de este mismo año de 1793, el municipio de París dispuso la celebración de la Fiesta de la Libertad y de la Razón, en la Catedral de Notre Dame: en su altar mayor, en lugar de la imagen de la Virgen María, apareció la figura de una artista de la Ópera (mademoiselle Maillard) como «símbolo de la Libertad y de la Razón».

Pero, ¿quién podría apoyarse en estos recuerdos para defender la «vocación racionalista» de la izquierda revolucionaria? Acaso tales recuerdos servirían mejor para concluir el irracionalismo de quienes se veían obligados a servirse de símbolos tan ridículos, cuya virtud, sin embargo, si tuvieron alguna, habría que ponerla, más que en lo que exhibía la señorita Maillard, en lo que este símbolo buscaba enterrar, a saber, el culto a la Virgen María.

4. Holización en Política y en Ciencia

Si la izquierda revolucionaria puede llamarse racionalista, en un sentido un poco más preciso y positivo (y no meramente negativo o destructivo) no será, desde luego, en función de recuerdos semejantes —como se hace ordinariamente por parte de historiadores y politólogos— sino en función de otros motivos mucho más profundos. ¿Dónde podríamos encontrarlos?

Por nuestra parte hemos creído tener al menos que buscarlos en el mismo proceso político revolucionario en la medida en que este proceso pueda ser interpretado desde el canon de la holización de la sociedad política heredada (la sociedad del Antiguo Régimen) en cuanto proceso totalmente paralelo al concepto de holización que condujo a la Mecánica, a la Teoría cinética de los gases, a la Química, o a la Biología celular. Más aún, en muchos casos el proceso político fue llevado a cabo, como hemos dicho, por los mismos hombres que intervinieron en la constitución de las ciencias modernas; lo que no puede hacer olvidar que, sin embargo, la propia revolución, que había rechazado el «informe» de Condorcet sobre la institución pública, por «demasiado científico» (el *Rapport* de Condorcet es de 1792), envió también a Lavoisier, el padre de la Química, a la guillotina, en los días del Terror, el 8 de mayo de 1794. De todas formas, parece que es una «leyenda realista», una leyenda de la derecha contrarre-

volucionaria, la frase atribuida al presidente del tribunal que lo sentenció a muerte: «La República no tiene necesidad de sabios.»

En cualquier caso es incontestable que la Revolución contó con la cooperación de los científicos, sin contar a los ideólogos y a los filósofos más ilustres, como Sieyes, Lavoisier, Condorcet, Laplace, Pinel o Cabanis; sin hablar del famoso «Comité de los treinta», en el que figuraban Condorcet y Lafayette.

5. Racionalizaciones *anatómicas* de la sociedad política

En principio, no parece que exista una imposibilidad intrínseca, *ex parte materiae*, para aplicar el modelo canónico de la holización a la sociedad política. La holización, según lo que hemos expuesto, se aplica a campos materiales que posean una señalada estructuración holótica. Y la sociedad política, en general, es precisamente uno de esos campos materiales más precisos. Para demostrarlo bastaría constatar la presencia, casi ubicua, del vocabulario holótico —de todos y partes— a cuanto tiene que ver con la conceptuación política o administrativa: «Estado *totalitario*», «*Partidos* políticos», «*Partidos* judiciales», «democracia *part*icipativa», *partidismo*, *reparto* social, recuentos *totales* (en los escrutinios de las urnas que reciben los sufragios), etc. El «todo [*holon*] es necesariamente anterior a la parte, el Estado es anterior al individuo», dice Aristóteles (*Política* 1253a). Rousseau habló de la «voluntad general» como voluntad del «*todo* social».

También es cierto que las racionalizaciones de la sociedad política, incluso aquellas que se han ajustado a determinados sistemas holóticos, no pueden reducirse siempre (por no decir: no se han reducido nunca, hasta el siglo XVIII) al canon de la holización, de la misma manera que tampoco la racionalización de los gases, por medio de la holización, no tuvo lugar hasta el siglo XVIII.

Por el contrario, tales racionalizaciones se han mantenido, en general, dentro de los modelos de racionalización que hemos llamado anatómicos, los modelos médicos de división del organismo en partes heterogéneas y desiguales, acaso siguiendo «las junturas naturales» que Platón atribuía al buen carnicero en el momento de proceder al descuartizamiento de la res. Un motivo de esta tendencia hacia la racionalización anatómica de las sociedades políticas puede encontrarse, sin duda, en la tradición ininterrumpida de concepciones políticas por aplicación de modelos orgánicos, dado que la estructura aparente de un organismo superior es la propia de una totalidad heterogénea. En el célebre apólogo que Menenio Agripa ofreció a los plebeyos, refugiados en el monte Sacro (493 a. C.) la República romana fue presentada como un organismo en el cual la cabeza correspondía al Senado, el estómago a los propietarios y los brazos a los plebeyos. La República platónica es también un todo orgánico con tres tipos de miembros, que habrán de guardar sus debidas proporciones. Virgilio compara al Estado con un enjambre de abejas —y esta fábula llegará hasta Mandeville—. Cualquier concepción jerárquica de la sociedad política implica una totalización «anatómica» del Estado en partes heterogéneas, sin perjuicio del reconocimiento de partes isoméricas, una vez diferenciadas las líneas divisorias de los diversos estamentos, clases o instituciones, sobre todo en las capas más bajas de la jerarquía.

6. La fase del análisis o trituración de la sociedad política del Antiguo Régimen

Ahora bien, la racionalización por holización implica, como hemos dicho, un lisado o trituración de las morfologías anatómicas según las cuales está organizado el campo material que se trata de organizar. Una trituración que, por lo demás, como ya hemos dicho, no se practica sólo al principio,

sino a lo largo del curso del desarrollo del ortograma holizador.

Pero las partes anatómicas del campo político que han de ser trituradas en el proceso de holización (y que, evidentemente, opondrán una resistencia, mayor o menor, a tal proceso de lisado) son partes morfológicas muy diferenciadas y arraigadas según tradiciones casi siempre muy antiguas. Nos referimos, en nuestro caso, mediante la denominación de partes anatómicas de la sociedad política, no sólo a instituciones tales como la del Trono y el Altar, sino también a estamentos tales como los constituidos por las diferentes aristocracias, por los diversos órdenes del clero, a las lindes que separan las diversas propiedades agrícolas, a las morfologías urbanas jerarquizadas, al sistema de reclutamiento de funcionarios o de soldados, a la organización de hospitales, prisiones o escuelas y, con todo ello, a la «morfología» definida, incluso por su indumentaria, de las diferentes profesiones: médicos, abogados, maestros, soldados, oficiales, obreros, jornaleros...

En principio, la holización, en su fase analítica requiere la trituración de todas estas morfologías heterogéneas heredadas con vistas a preservar, en el lisado, a las partes formales elementales, a los elementos o individuos o unidades átomas (que en nuestro caso se identificarán con los individuos personales, o «átomos racionales»), puesto que es a partir de ellos como la reconstrucción holizadora tendría que llevarse adelante. Otra cosa es que el impulso revolucionario pueda detenerse, de hecho, en la misma fase del proceso analítico de trituración, ante las unidades constituidas por los «átomos racionales». Se habrán triturado o destruido las formaciones étnicas, regionales, las de oficios, estamentos, etc. Pero habrá que detenerse en lo que parece común a todas estas morfologías, a saber, las unidades constituidas por los átomos racionales. En la etapa de la Convención Nacional (que se extiende desde el golpe de Estado de 2 de junio de 1793 hasta el 26 de octubre de 1795, aquel 4 de brumario en el que la convención declaró terminada su obra, disolviéndose al grito de «¡Viva la

República!») la guillotina comenzó a funcionar; y no sólo ella, porque los procónsules de la Convención, Collot d'Erbois y Fouché, establecieron las matanzas en masa, por medio de la metralla de dos cañones emplazados en la boca de las fosas, y tampoco hay por qué olvidar las «inmersiones de Nantes», organizadas por el comisario Carrier, y cuyo objetivo era «liquidar» a los «individuos» o «átomos racionales» que, aún siendo hombres, no parecían reunir las condiciones necesarias para llegar a ser, en el proceso de racionalización en marcha, ciudadanos. «El sueño de la razón produce monstruos», podrían decir algunos aplicando al caso la leyenda que Goya puso a su aguada.

7. La fase analítica de la holización política ha de detenerse en los individuos humanos

Sin embargo, en el proyecto original de la izquierda revolucionaria figuraba la necesidad de detener el proceso de trituración o lisado de las «partes anatómicas» del Antiguo Régimen, al llegar a los individuos humanos, a los átomos racionales de la sociedad («in-dividuo», como hemos dicho, es el calco latino del «á-tomo» griego, que siglos atrás había realizado Boecio). Ahí estaba la Declaración de los Derechos del Hombre. Una Declaración, cuyo preámbulo fue obra de Mounier, que también intervino en la redacción de sus diecisiete artículos, junto con Lafayette, Sieyes y Talleyrand; una declaración que fue votada el 27 de agosto de 1789, y en la que se establecía, ante todo, que la Naturaleza ha hecho a los individuos humanos libres e iguales. «Y la libertad —escribía Cantú— del género humano fue proclamada por una chusma de extranjeros, negros, siameses y esclavos.»

Una declaración en la cual la sociedad humana es analizada en sus átomos, libres e iguales, del mismo modo que la Teoría cinética de los gases analizaba a éstos como compuestos de «átomos», también libres e iguales. Dicho de otro modo: la tri-

turación holizadora debía detenerse en los individuos humanos; no podía continuarse en una trituración de los propios individuos que llegase hasta sus moléculas químicas, hasta los elementos de los cuales, sin duda, los individuos humanos estaban compuestos. Estos elementos químicos «no entraban en los cálculos» de la racionalización política revolucionaria, aunque ulteriormente tuvieran que ser tenidos en cuenta, por los servicios de sanidad o de alimentación del Estado surgidos de la Revolución, o recuperados por ella.

8. Dialéctica del proceso de holización: los «átomos racionales» desbordan la totalidad de la que fueron obtenidos

La cuestión de fondo, sin embargo, aparece ahora precisamente cuando, partiendo del Estado de Francia, organizada según la morfología del Antiguo Régimen, hemos regresado hasta las unidades identificadas con los individuos o átomos racionales (estas unidades no son pues ni las familias ni los grupos, etcétera), en los que ellas se resuelven, y a partir de las cuales habrá de dar comienzo la reconstrucción.

Pero ocurre que en el estado límite de resolución, los átomos racionales o individuos con los cuales nos encontramos, no tienen por qué diferenciarse de los individuos o átomos racionales con los que nos encontraríamos en cualquier otro proceso de racionalidad similar practicado en otros reinos o estados.

Dicho de otro modo: el proceso de holización que, partiendo de la sociedad política francesa del Antiguo Régimen nos conduce a una sociedad que se nos presenta como constituida a partir de individuos o átomos racionales, iguales entre sí, y libres, tendría como consecuencia la «anegación» de los ciudadanos franceses en el océano de una Humanidad en la cual, las paredes de los recintos holizados (los estados), que separan a los hombres alojados en ellos, habrían también quedado disueltas.

Pero esto es tanto como decir que a partir de los individuos o átomos racionales no podríamos reconstruir la Francia de la que habíamos partido; es tanto como decir que si la reconstruimos, de hecho, es porque la hemos mantenido presupuesta, de acuerdo con el dialelo, porque únicamente en virtud de un dialelo es posible la reconstrucción.

La situación es sin duda característica de la dialéctica misma de una situación polémica. La racionalidad, por holización, de una sociedad política, requiere la resolución de esa sociedad política en una colectividad de átomos racionales o individuos que se refunden en el colectivo formado por todos los hombres, tan pronto como hubiéramos regresado a los átomos, valiéndonos precisamente de los demás hombres. De la misma manera que las moléculas de líquido encerrado en una vasija se refunden, cuando rompemos sus paredes, en el conjunto de las moléculas de un estanque envolvente, en el cual hubiéramos sumergido la vasija antes de romperla, o antes de que la presión del líquido del estanque hiciera estallar sus paredes. Pero de lo que se trataba, en el proceso de racionalización política de Francia, era de reconstruirla a partir de los átomos racionales, y son estos átomos racionales, refundidos con todos los demás hombres (por la Declaración de los Derechos del Hombre), los que habrán disuelto las paredes de la Francia que se pretendía reconstruir.

Sólo si mantenemos firmes las fronteras de la sociedad política de la que se ha partido, es decir, si aceptamos el dialelo, podremos reconstruirla.

9. La Idea de Nación política como construcción interna imprescindible en el proceso de la holización sintética

Será preciso, por tanto, crear un concepto, en realidad una categoría política nueva, mediante la cual podamos definir esa realidad a la cual pretendemos alcanzar, partiendo de un esta-

do previo plenamente constituido, en el interior de sus fronteras, mediante la resolución de sus miembros en sus átomos racionales, pero de tal suerte que la sociedad política reconstruida, lejos de quedar anegada «en la humanidad que la envuelve», pueda mantenerse en los límites de su «ámbito natural» (en rigor: de su ámbito histórico).

La categoría política que exige esa racionalización, por holización, es precisamente la categoría que creó la Gran Revolución, la categoría que conocemos hoy como *Nación política*. La categoría sobre la cual se fundará toda la doctrina política de los siglos posteriores, tal como se expresará en la obra de Pascual Estanislao Mancini, *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti* (1861): «La humanidad es la asociación de las patrias.» Mancini ya había dicho que los hombres, reunidos por muchos lazos materiales «no formarán una Nación sin la unidad moral de un pensamiento común, de una idea predominante. Es el *Pienso, luego existo* de los filósofos aplicado a la nacionalidad».

La *Nación política*, en consecuencia (en cuanto categoría contradistinta de la *Nación étnica* o de la *Nación histórica*, en el sentido en que estos términos han sido analizados en nuestro libro *España frente a Europa*, Barcelona, 1999), no podría entenderse a partir del género humano, o de la Humanidad, en general, de los hombres, aunque a éstos se les haya dotado ya de los derechos humanos. La Nación política, la República francesa que la izquierda jacobina (principalmente) logró construir, fue ella misma reconstruida a partir de un Estado previamente establecido (y no a partir de la Humanidad), a saber, el Estado francés del Antiguo Régimen. La Nación política fue el resultado de una «racionalización revolucionaria» operada por la izquierda jacobina, que transformó el reino del Antiguo Régimen en una Nación republicana.

10. El reconocimiento del dialelo que conduce a la creación de la Nación política estuvo determinado por las tropas del duque de Brunswick

Y en cualquier caso, el dialelo que, en el proceso de racionalización holizadora, es preciso reconocer para que, tras el *regressus* fuera posible reconstruir la sociedad política francesa como una democracia republicana, fue establecido de hecho, no por un mero acto de la razón raciocinante de los diputados reunidos en nombre de la soberanía pública, sino por las tropas del duque de Brunswick que, junto con las de sus aliados, intentaron detener el proceso revolucionario de «atomización», en su fase de trituración, a fin de reponer en el trono a Luis XVI, el rey absoluto de Francia, del Antiguo Régimen (no estará de más constatar que las críticas que Burke hizo a la Revolución en sus principios —*Reflexiones sobre la Revolución francesa*, 1790— podrán reinterpretarse como críticas a lo que nosotros llamamos «holización», como método revolucionario).

Fue el cerco que a la Francia revolucionaria pusieron las potencias exteriores, un cerco que ponía en peligro la misma revolución en marcha, el que hacía imprescindible redefinir en el «conjunto de la humanidad», reconocida por la Declaración de los Derechos del Hombre, el recinto en el cual la Revolución estaba desplegándose realmente.

Y de este modo fue como la Nación francesa se convirtió en el objetivo de la Revolución, en el momento de la holización constructiva. «Detenerse en la Nación», como paso imprescindible del proceso de una racionalización revolucionaria, que tenía forzosamente que autodefinirse en un ámbito universal, no fue por tanto una decisión que pudiera haber resultado de un simple y discutible cálculo estratégico interno, capaz de fijar la necesidad del dialelo a fin de poder proceder a la reconstrucción. Detenerse en la Nación, que de ese modo se creaba como categoría política, era el resultado del ataque a la Revolución de las fuerzas reaccionarias del Antiguo Régi-

men, que ponían en peligro los mismos resultados primeros de la «trituración atomizadora». Porque ese ataque demostraba que el dialelo estaba realizado por la interacción dinámica de las potencias exteriores y de la sociedad antigua del interior. El dialelo quedaba realizado por el hecho mismo de la permanencia de Francia en el proceso de su transformación o metamorfosis, desde su estado de Reino absoluto hasta su estado de Nación republicana.

11. La Nación política, creada por la izquierda revolucionaria, es constitutivamente republicana

La Nación política que estaba así creándose, en el mismo proceso de la metamorfosis, era en efecto, por su misma esencia, republicana. Y sólo si las potencias extranjeras, que apoyaban a la reacción interior, eran derrotadas, podría decirse que se estaba deteniendo también la disolución de la Nación francesa en el agua madre del Reino absoluto, del Antiguo Régimen.

No puede, por tanto, considerarse del todo casual, sino más bien como resultado de los cursos convergentes de los procesos de racionalización (la atomización del Antiguo Régimen, la reconstrucción republicana de la monarquía atomizada: se ha dicho que la Convención fue una asamblea en la cual actuaba el pueblo constituido por 750 soberanos, puesto que cada diputado resultaba investido de las mismas atribuciones que el soberano recién derrocado), el *hecho* de que la proclamación de la Nación republicana y la victoria de Valmy tuvieran lugar en el mismo día, a saber, el día 20 de septiembre de 1792, en el que la monarquía francesa, que había sido demolida de facto el 10 de agosto, fue sustituida por una República, alentada por una Asamblea soberana que se llamó Convención; y en este mismo día 20 de septiembre de 1792, en Valmy las tropas de Kellerman, al grito de *¡Viva la Nación!* (en lugar de gritar, como habían gritado siempre, *¡Viva el rey!*), derrotaron al ejército prusiano.

«En este día y en este lugar nace una nueva época de la historia del Mundo, y bien podréis decir que habéis presenciado su nacimiento», fueron las célebres palabras de un testigo presencial de la batalla de Valmy, no menos célebre, que se llamaba Goethe.

La victoria del ejército republicano sobre las potencias extranjeras, que representaban al Antiguo Régimen que se resistía a caer, es la que confirió realidad a la nueva categoría de la historia política, a saber, la categoría de la *Nación política*, que había sido acuñada por los diputados de la izquierda de la Asamblea revolucionaria, y que había suscitado ya el espanto de los monárquicos. Ya el día 26 de junio de 1791, cuando el rey, tras el fracaso de su fuga a Varennes, volvió a las Tullerías y fue dejado en suspenso por la Asamblea allí reunida, ésta recibió una carta del marqués de Bouille que pretendía autoinculparse del proyecto de fuga del rey y en la que podían leerse estas palabras: «No acuséis a nadie de la supuesta conspiración contra lo que llamáis la Nación, y contra vuestra diabólica Constitución.»

A partir de este momento será ya imprescindible, en la teoría y en la realidad de los acontecimientos políticos ulteriores, plantear los problemas tomando como referencia la idea de Nación política; y será necesario no olvidar nunca que esta idea de Nación política sólo pudo constituirse sobre un Estado previamente establecido: no fue la Nación (que no existía todavía como entidad política) la que dio lugar al Estado, sino que fue un Estado antiguo, establecido durante siglos, el que pudo transformarse en Nación política.

A partir de este momento la izquierda política, que estaba creándose precisamente en función de la Nación política, obra suya, necesitará mantenerse siempre en función del Estado-nación, sea para afirmarlo, sea para negarlo. El análisis de la vinculación interna y permanente entre la Izquierda política, originalmente republicana y la Nación política es el objetivo de este libro.

12. Las Declaraciones de derechos de 1776, de 1789, de 1948, de 1976 y de 1978

Si «proyectamos», sobre sociedades alejadas en el tiempo, y a título de «experimento ideal», los procesos dialécticos de transformación racionalista a los que la izquierda habría sometido a la sociedad francesa del Antiguo Régimen (los procesos de atomización, dialelo, reconstrucción) para llevarla al estado de Nación política republicana, nos encontraremos con una reproducción ideal de las mismas tensiones dialécticas que hemos encontrado en la historia efectiva de la Gran Revolución. La tensión fundamental, desde luego, es la que pasa por la conjunción «y» en el rótulo de la *Declaración de los derechos del hombre «y» del ciudadano.*

La declaración de 1789 se tituló «Declaración europea de los derechos del hombre y del ciudadano». Lo de «europea» venía a cuento porque Lafayette, principal impulsor de la declaración, había presenciado en América muchos episodios de la «Revolución de las colonias» de 1776, que también invocaban los derechos del hombre. Se trataba, sin duda, bajo una apariencia de modestia, de mantener las distancias entre la «Declaración europea» (proclamada por los franceses, y que luego se consideraría como una declaración universal, lo que provocaría la condena del Papa Pío VI) y la «Declaración americana». Pero siglo y medio después, en 1948, la ONU pudo proclamar ya la «Declaración universal de los derechos humanos». Declaración que entraba también en relación de conflicto dialéctico con los estados o pueblos (en sentido político) «realmente existentes». De hecho la Unión Soviética o China no firmaron entonces aquella «Declaración universal», y años más tarde, en 1976, se presentó en Argel una «Declaración de los derechos de los pueblos» que limitaba el alcance de la Declaración universal. Y no consideraremos los conflictos, según algunos de carácter ético, en los cuales la Declaración universal de 1948 habrá de entrar con otra declaración de la ONU no menos universal, a saber, la «Declaración univer-

sal de los derechos de los animales» de 1978; porque ahora no son ya las «fronteras nacionales» las que parecen comprometidas por la universalidad del género humano, sino que son las propias «fronteras humanas», las fronteras de la Humanidad, las que parecen comprometidas por la universalidad envolvente del Orden de los primates, tal como la reconoce la solemne declaración de 1978.

Ateniéndonos pues a la Declaración de 1948, lo primero que debemos constatar es que ya en la presentación que la Declaración hace en el artículo primero, de los sujetos de los derechos humanos, se hace patente el proceso de atomización trituradora, de las partes anatómicas de cualquier sociedad política del presente. En la declaración de 1948 los hombres, individuos (átomos), que nacen todos iguales, nos son presentados como sujetos de derechos humanos una vez que se ha segregado de ellos la raza, la etnia, el idioma, la religión, la cultura... Dicho de otro modo: el «sujeto» de la Declaración universal de los derechos humanos de 1948 se nos muestra como un *individuo atómico* (valga la redundancia), dado una escala muy similar a aquella en la cual definimos también hoy el *Homo antecessor* de Atapuerca. Una escala muy similar a la que utilizó Rousseau, el filósofo que tanto influyó en la Declaración de 1789, el que inspiró la definición del hombre en *estado de Naturaleza* (hoy sabemos que el «buen salvaje» del siglo XVIII estaba más cerca del hombre de Atapuerca que del hombre de París).

Los efectos «corrosivos» de ese sujeto atómico de la Declaración de derechos de 1789 o de 1948 sobre las realidades prácticas de los derechos positivos atribuidos a los ciudadanos de una Nación efectiva, son bien conocidos. Son los efectos derivados de la ecualización o anegación de la especie (la Nación) en el género (el género humano). Para poner un ejemplo de nuestros días: un asesino etarra, que en contexto de la Nación española ha de ser visto como un criminal horrendo, en sentido político —porque amenaza la estructura del Estado, y es incompatible con esta estructura, mereciendo

por tanto la exclusión perpetua de esta sociedad, bien sea mediante el exilio, la prisión perpetua o la ejecución capital—, sin embargo, en el contexto de los derechos humanos, será visto ante todo como un hombre, como una persona humana (no como una persona cero), susceptible de ser «reinsertado» en la sociedad, sin perjuicio de sus crímenes. Y no ya en la Sociedad Universal de Personas, sino en la sociedad española, de la cual se ha declarado enemigo permanente. Con esto, el delito del asesino etarra pierde su calidad de delito político y se transforma en un mero pecado ético. Desde la óptica de los derechos humanos, no parecería ilegítimo que el etarra atentase contra una entidad tan evanescente, en el contexto de la humanidad histórica, como pueda serlo el Estado español, y sólo se le tendrá en cuenta por su pecado de asesinato, que ni siquiera se considerará como crimen contra la Humanidad (reservado a los asesinos del pueblo, a los genocidas), sino como un crimen puntual contra algunos hombres, del que puede esperarse su pronto arrepentimiento.

Lo que es hoy evidente, según los datos de la Antropología, es que el género humano (en el sentido de Blumenbach: *De Generi humani varietate nativa*) —ulteriormente en política se ha solido designar como la *especie humana*— no es una entidad que pueda considerarse dada previamente a sus variedades, como si éstas no hicieran otra cosa sino introducir algunas diferencias locales, accidentales o contingentes, en la identidad unívoca del género (o de la especie). Pero es pura metafísica recitar el artículo primero de la declaración de 1948, «Todos los hombres nacen iguales», como si esta proposición tuviera un alcance no ya histórico, sino compatible con la historia. Estos hombres que se dice que nacen iguales, no nacen iguales «en el seno de la Humanidad», sino en el seno de sociedades históricas bien definidas, como puedan serlo Nigeria, Francia, España, Israel, Japón, etc. Y sólo por medio de estas «especies» o «variedades» del género humano, por mediación de los idiomas vernáculos que el artículo primero comienza segregando (aquellos que precisamente sepa-

ran a unas «especies» o «variedades» de hombres de otras), pueden los individuos alcanzar la condición humana.

Dicho de otro modo: el género humano no está dado *antes de la historia* (como pretenden ingenuamente, en general, los historiadores que conciben la Historia Universal como la «Historia del Hombre») sino *después de que la historia* pueda decirse que ha comenzado, es decir, *en el curso de la historia* (y más bien cuando se ha recorrido ya un gran camino de este curso, que en sus inicios).

En consecuencia, es imposible pasar directamente del género humano, tal como lo define la Declaración de los derechos del hombre, a una sociedad política, cualquiera que ella sea, salvo que la supongamos (por dialelo) ya dada.

13. El dialelo político en dos construcciones teóricas muy citadas

Podemos constatar la necesidad de contar con el dialelo político que afecta a toda construcción teórica del Estado racional (por ejemplo, del «Estado justo») a partir del género humano (considerado como una «comunidad ética» de sujetos de derechos humanos), examinando, aunque sea a grandes rasgos, el comportamiento que ante este dialelo mantienen dos importantes construcciones teóricas propuestas por hombres considerados, más o menos anacrónicamente, como «hombres de izquierda»: la primera de ellas es la obra del clásico de la Revolución europea, *El contrato social* (1762) de Juan Jacobo Rousseau; y la otra construcción figura en la obra de un socialdemócrata norteamericano, recientemente fallecido, de gran influencia en la «izquierda mundial» de las últimas décadas del siglo XX (y muy especialmente en la socialdemocracia española durante el «felipismo»), la *Teoría de la justicia* (1971) de John Rawls.

Cabría expresar las diferencias entre Rousseau y Rawls ante el dialelo político diciendo que en la construcción de

Rousseau podemos advertir el ejercicio de un dialelo muy oscuramente representado (más bien implícito o inconsciente); mientras que en la construcción de Rawls el dialelo, aun sin denominarlo así, está representado, en su contenido material, explícitamente.

14. El dialelo político en Rousseau

Rousseau creyó haber alcanzado racionalmente el origen mismo de las sociedades políticas humanas mediante el *regressus*, por atomización (la fase primera de la holización) de estas sociedades a unos átomos racionales o individuos humanos, sustantivados. Sustantivados por cuanto les atribuye libertad y capacidad de hablar, de contratar, antes de que ellos hubieran decidido constituirse en sociedad; y decir que se trata de una construcción ideal es todavía agravar la situación, puesto que no es por ser ideal, sino por ser contradictoria, por lo que la construcción de Rousseau es inadmisible.

«El hombre ha nacido libre, pero por doquier se halla encadenado.» Así comienza *El contrato social*. Y en el capítulo sexto del mismo libro primero formula Rousseau su problema (de acuerdo, por cierto, con el «método analítico de los geómetras», que parten ya de aquello que tratan de demostrar) como el problema de «hallar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y a los bienes [tal es el supuesto] de cada asociado, y en virtud de la cual, al unirse cada uno a todos, no obedezca más que a sí mismo, y quede tan libre como antes». Es el antes «ucrónico» que había postulado al comienzo de su obra.

Y esta «forma de asociación» la encontraba Rousseau en el contrato social, del cual cree poder deducir las líneas maestras de una sociedad justa (hoy diríamos, aunque sin saber muy bien lo que decimos, «de una sociedad verdaderamente democrática»).

Pero, ¿qué es lo que ocurre? Que como Rousseau no deli-

nía explícitamente la materia que es obligada en el dialelo político (aun cuando implícitamente pueda decirse, pero por motivos extrínsecos a su construcción teórica, que él operaba desde el dialelo de los cantones suizos) en realidad no puede reconstruir mucho, y a lo sumo sólo podría lamentarse de que ni siquiera en los sistemas parlamentarios fuera posible «reconstruir» la presencia directa, asamblearia, de todos los ciudadanos. Como lo único que puede resultar de la composición de los votos individuales («vectoriales») de una sociedad es un «caos de vectores», no necesariamente polarizados (la «voluntad de todos» es un sinsentido), Rousseau se contenta, al menos en público (porque en su correspondencia privada ya expresó sus dudas en cuanto a la solidez de su construcción), con un sucedáneo metafísico, la «voluntad general», resultante de la decisión de las minorías para reconocer a las mayorías, como representantes del todo social.

Pero es evidente que esta «voluntad general» sólo puede tener el peso que le den las minorías (junto con las mayorías) como representantes del todo social. Y no hay ninguna razón para que las minorías (ni siquiera las mayorías) se inclinen a «contratar socialmente» que los resultados de las elecciones van a representar al todo social. Lo representarán en los términos del contrato voluntarista; no es el contrato el que se regula por la voluntad general, sino que es esta voluntad la que nace y se regula por el contrato. La voluntad general es así contingente, y ninguna minoría, ni individuo, está obligado por una «voluntad general» que pretende sostenerse a sí misma agarrándose de sus cabellos, a mantener su «contrato».

Más acorde con un método analítico que prescinde del trámite de fijación de los contenidos materiales del dialelo sería el proceder de quienes renuncian, tras la fase de la resolución de las sociedades históricas en un conjunto de átomos racionales, a reconstruir el modelo de alguna sociedad semejante a alguna sociedad política del presente, y que no sólo renuncian, sino que comienzan por «denunciar» a todo aquel que pretenda iniciar siquiera la fase de la reconstrucción, pre-

cisamente porque, desde el principio, lo que buscaba era alejarse de las sociedades políticas del presente, y no de un modo más o menos parcial o ambiguo (como habría sido el caso de Rousseau) sino de un modo tan radical que fuera capaz de afectar a los componentes políticos mismos de la sociedad.

Es la perspectiva de quien considera que aquello que pretende ser reconstruido por otros es precisamente lo que debe ser destruido porque es falso y corrupto. El propio Rousseau ya anunció este camino (siguiendo la tradición de los cínicos), en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en el que respondía al problema propuesto por la Academia de Dijon, «sobre si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a purificar las costumbres». Pero su construcción no alcanzó siquiera el radicalismo que ya habían logrado los cínicos, incluso los epicúreos, al «replegarse» a la vida privada de sus huertos o jardines, renunciando a la vida política. Y lo que decimos de los epicúreos cabría extenderlo a los monjes y a los frailes cristianos cuando se retiraban a sus conventos con la intención de una *fuga saeculi*, la fuga de un siglo que estaba lleno ante todo de sociedades políticas injustas y corruptas.

En nuestros días, la «izquierda» ha avanzado en el camino de la atomización de las sociedades políticas hasta llegar a sus límites: puede considerarse a John Zerzan, en su libro *Malestar en el tiempo*, como uno de los expositores más radicales de este regreso sin retorno.

15. El dialelo político en Rawls

Rawls, que ha sido, como hemos dicho, el inspirador de importantes corrientes de la izquierda socialdemócrata española, comienza en cambio regresando, a partir de las sociedades políticas dadas en la historia, y siguiendo el procedimiento de anulación o eliminación de todo cuanto en estas sociedades excede, como sobreañadido contingente a su propósito, hasta las situaciones originarias en las que aparecen los átomos ra-

cionales que se supone están actuando en una sociedad política. Y como le es imposible reconstruir, en la fase del *progresso*, a una sociedad política cualquiera (una vez que parece haber renunciado a todo intento de crear una Idea filosófica nueva, como lo fue la idea de la Nación política), lo que hace Rawls es apelar *ex abrupto* a un dialelo que para él, y para los norteamericanos demócratas (de «izquierda»), era el más positivo imaginable, a saber, la propia Constitución de Estados Unidos. Lo que equivale a tomar como modelo canónico a Estados Unidos, visto desde la óptica de un demócrata liberal norteamericano «de izquierdas», que confía en la posibilidad, utópica, de una «purificación igualitaria» del imperio, convertido en «Estado neutro».

Comienza Rawls en efecto (§24), regresando a una situación obtenida «por la anulación de los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales», y cree que es suficiente, para lograr esta anulación, suponer unos individuos (o partes átomas) originarios. Además, Rawls despoja incluso de sus caracteres etológicos más elementales, como pueda serlo la envidia (supone Rawls que los individuos, en posición original, no son envidiosos). Los individuos elementales estarán situados bajo un «velo de ignorancia» sin necesidad de llegar a exigir que a la posición original corresponda una asamblea efectiva de personas. «La posición original tiene que ser interpretada de manera que en cualquier momento se pueda adoptar su perspectiva.»

Pero el «velo de ignorancia» (un modo literario-didáctico, y desafortunado, a nuestro juicio, de designar no ya tanto la delimitación de una caja negra, cuanto a la operación de segregación o abstracción característica del análisis) lleva a Rawls a suponer que los individuos o átomos racionales *no conocen* las circunstancias particulares de la propia sociedad en la que viven, esto es, no conocen la situación política o económica, ni el nivel de cultura o civilización que han sido capaces de alcanzar. Las personas, en la «posición original», no tienen *ninguna* información respecto a qué generación pertenecen. Pero todo

esto nos indica que el «velo de ignorancia» es en realidad el velo que se pone ante los ojos el propio Rawls, al suponer que puede seguir hablando de individuos racionales que no conocen su situación económica, política, ni su nivel de cultura o la generación a que pertenecen; como si la racionalidad no fuera un proceso histórico y pudiera atribuirse a unos sujetos que se suponen «flotando» fuera de la historia.

Y si el procedimiento regresivo que Rawls utiliza pudiera servir para establecer, en una situación original, a las moléculas de un gas encerrado en un vaso, reduciéndolas a la condición de «esferas iguales y elásticas», este procedimiento es inviable cuando en lugar de esas esferas mecánicas constitutivas del gas estemos hablando de los átomos racionales constitutivos de la coeidad, en la teoría política. Por este motivo es absolutamente imposible volver de esas posiciones originales a las posiciones reales, a las estructuras políticas.

A Rawls no le queda por tanto otro camino que el que anuncia en el §25 de su *Teoría de la justicia*: recuperar a esos individuos o átomos racionales a los que ha llegado en su *regressus*, a fin de zambullirlos *ex abrupto* en una sociedad histórica ya presupuesta y tan concreta como pudiera serlo la Constitución de los Estados Unidos de América (§31, nota 1). De aquí podemos deducir que el procedimiento de Rawls carece de enjundia filosófica, pues se reduce a proponer explícitamente como contenido de su dialelo a los Estados Unidos de Norteamérica, como ámbito para reconstruir, desde la posición original, las desviaciones o corroboraciones de la misma. El procedimiento no puede, sin embargo, considerarse como meramente tautológico. Está, sin duda, adaptado a Estados Unidos, pero con unos márgenes de indeterminación tan notables que hacen que su reconstrucción sólo lo sea de un modo aparente. Por ello, la *Teoría de la justicia* no es propiamente una reconstrucción filosófica, sino una pseudoconstrucción gratuita, meramente ideológica y desiderativa.

Sin embargo, lo más sorprendente no reside tanto en que Rawls, que a fin de cuentas se mantiene (como Rorty, por

ejemplo) dentro de los patrones académicos más típicos de los departamentos universitarios norteamericanos, nos haya ofrecido estas especulaciones; lo más sorprendente reside en quienes, desde la izquierda española, tomaron la obra de Rawls como inspiración de sus doctrinas políticas.

16. Diferencias entre el Congreso norteamericano de 1787 y la Asamblea francesa de 1789

¿No habrá, no habrá habido, algún procedimiento menos grosero que el que consista en integrar *ex abrupto* esos átomos racionales en una sociedad política histórica ya constituida (como hace Rawls) o en Estado constituyente, pero histórico, a la manera como lo hiciera la Constitución aprobada por el Congreso de 1787, en virtud de la cual la Confederación Americana, bajo la presidencia de Washington, se transformó en un Estado federal, en los Estados Unidos de América?

Nuestra respuesta es resueltamente afirmativa. Hay un procedimiento más dialéctico de reconstrucción, que se basa no tanto en una reconstrucción como la del Congreso americano de 1787, sino en la reconstrucción de la Asamblea francesa de 1789 (y esto sin olvidar el estímulo que para la Asamblea francesa supuso el ejemplo, propuesto por Lafayette, que presentaba ante sus ojos la experiencia del Congreso americano). Y en esta diferencia de procedimiento pondríamos la diferencia esencial que, desde un punto de vista histórico-filosófico, existe entre la Constitución norteamericana y la Constitución francesa, que tantos politólogos e historiadores tienden a equiparar, tratando de reducir las distancias al terreno de las fechas (con el ligero privilegio que ellas otorgan al Congreso y aun al federalismo norteamericano frente al centralismo francés). Pero la diferencia esencial, según lo que venimos diciendo, radica en otro lado, y la resumiríamos en la siguiente fórmula:

Mientras que el Congreso norteamericano de 1787 creó, como entidad política característica, el Estado federal norteame-

ricano (cuya novedad es relativamente irrelevante en el terreno de las Ideas: puesto que la idea federal venía ya rodando desde las anfictionías antiguas, desde la Liga aquea, por ejemplo), la Asamblea francesa de 1789 creó, como entidad característica, la Idea de Nación política, encarnada por primera vez en la Nación francesa republicana. Y la novedad de esta Idea puede considerarse casi absoluta en el terreno de la historia de las Ideas (volvemos a citar, para un desarrollo más amplio de esta tesis, nuestro libro *España frente a Europa*, 1999, pág. 124 y ss.).

Tenemos que concluir, por tanto, que mientras que la creación de los Estados Unidos de Norteamérica fue un proceso sin duda decisivo en el terreno de la historia de los acontecimientos políticos, carece de importancia en el terreno de evolución de las ideas políticas. El Congreso norteamericano estará en la base de un nuevo Imperio universal, de la mayor importancia histórica, sin duda, pero que se añadirá a la serie de los imperios que han venido sucediéndose desde los tiempos de Alejandro Magno. La creación de la Nación política francesa, también muy importante desde la perspectiva histórica, alcanza sin duda su verdadera significación y novedad en el terreno de las ideas filosóficas y con ello, en el terreno de la historia posterior.

La Idea de Nación política, creada por la Revolución francesa, fue el resultado más profundo del proceso dialéctico de racionalización política que jamás hasta entonces había podido ser alcanzado. Además, la Idea de *Nación política* fue creada simultáneamente, como hemos dicho, con el concepto nuevo y originario de la *Izquierda política* (de la izquierda política de primera generación, como precisaremos más adelante).

17. La contradicción entre el Hombre y el Ciudadano. La destrucción de los *patois*

A partir de un «estado natural» indeterminado (ahistórico) y flotante en el género humano, no sería posible comenzar la re-

construcción, es decir, la totalización (holización) de los átomos racionales constitutivos de una sociedad política. Pero la devastación o arrasamiento de las morfologías históricas que podrían derivarse de la holización del Antiguo Régimen, podría alcanzar un grado similar al de la devastación o arrasamiento de las morfologías orgánicas, derivada de la holización química del organismo. Podrían llegar precisamente a ese «estado natural», indeterminado y ahistórico, flotante en el género humano.

Será preciso detener, por anástasis, estas consecuencias devastadoras; será preciso establecer un límite que las detenga. Y así las cosas, decimos que el límite *inmediatamente anterior* al momento en el que la figura del volumen de la sociedad política de partida, y la figura de sus partes átomas racionales comienzan a «disolverse», el límite que encontraron los revolucionarios franceses, fue precisamente la idea de Nación política. Una Idea que no fingía surgir de un estado originario (sustantivado), puesto que se sabía que era el resultado del *lisado* de una sociedad en la que ellos vivían, organizada como Estado, según el modelo del Antiguo Régimen. Una idea consciente de estar siendo construida *in medias res* del proceso histórico (por tanto, con conocimiento, por parte de los agentes, de sus posiciones históricas relativas); una Idea que se enfrentaba con el resto del género humano, en cuanto distribuido en volúmenes o cuerpos sociales y políticos de morfologías muy distintas de las de la propia Nación política en estado constituyente, pero con las cuales era preciso tomar contacto inmediato. Una Idea cuya homogeneidad interna y específica (la que dos siglos después se llamaría «identidad nacional») habría de coexistir, de modo pacífico o belicoso, con otras sociedades políticas, que también se reorganizasen como Naciones políticas, pero manteniendo su específica «identidad nacional». De este modo los hombres —los animales grupales o comunitarios (el *zoon koinonikon* de Panecio)— podrían asumir la figura del ciudadano, es decir, del animal político (el *zoon politikon* de Aristóteles, el animal que vive en ciudades, en Estados).

La tensión dialéctica entre el *Hombre* y el *Ciudadano* quedará establecida, por tanto, en términos generales desde el principio de la Revolución.

Uno de los puntos en donde esta contradicción se nos presenta de modo más evidente es aquella en torno a la cual giró la política lingüística con la cual los revolucionarios tuvieron que enfrentarse, en cuanto componente básico de su «ortograma de racionalización».

En efecto, aunque en un principio, y a fin de llegar a «toda la Nación», la Revolución decidió publicar los decretos de la Asamblea en todos los idiomas hablados en Francia (decreto de 14 de marzo de 1790), pronto se advirtió que el procedimiento era inviable y contraproducente: el bajo bretón, el bearnés, el vascuence y otros *patois* no se prestaban a la traducción de fórmulas tan abstractas; los ensayos de traducción producían confusiones y malentendidos. Además, los *patois* eran utilizados, sobre todo en las zonas fronterizas, por clérigos y contrarrevolucionarios para fanatizar contra la República a los ciudadanos que no entendían el francés. Se decidió, pues, utilizar únicamente el francés, como idioma revolucionario, prohibir el alemán y declarar la guerra a los *patois* (incluso «pasando por la guillotina» a los refractarios).

Pero no por ello los revolucionarios dejaron de advertir que la imposición del francés como lengua de la Revolución circunscribía a ésta a los límites de Francia, y que la universalización de la Revolución, obligada por la Declaración de los Derechos del Hombre, exigía la creación de una lengua universal, fuera el francés, fuera una lengua creada *ad hoc*. Gregoire, en su informe a la Convención del 2 de termidor del año II, sobre los idiomas y los *patois*, lo dice con claridad: «Con treinta *patois* diferentes, en lo relativo al lenguaje, estamos aún en la torre de Babel, mientras que en lo relativo a la libertad formamos la vanguardia de las naciones... el estado del globo destierra la esperanza de conducir a los pueblos a una lengua común... pero al menos se puede uniformar la lengua de una gran nación de forma que todos los ciudadanos

que la componen puedan sin obstáculo comunicarse sus pensamientos.» Y esto es lo que planteó la idea de la necesidad de una lengua universal, asunto que se convirtió en el foco de atención de un grupo heterogéneo de pensadores, denominados posteriormente *ideologistas* o *ideólogos*.

18. La Nación política surge de la metamorfosis del Antiguo Régimen

La Nación política no quiso, por tanto, ser la «recuperación» de alguna *entidad* o *identidad* pretérita, histórica o prehistórica (que es lo que pretenden ser tantas nacionalidades de nuestro presente), porque la Nación política, en estado constituyente, se concibe como una entidad nueva, revolucionaria.

Ni tampoco la Nación política fue una creación de la sociedad civil francesa, madurada ya en el siglo XVIII como «burguesía ascendente», que se toca con gorros frigios (como símbolo de laicidad) y canta *La Marsellesa*. Porque aunque haya sido «la burguesía» la primera interesada (pero no la única) por la Nación política, no ha sido ésta la creación de la burguesía ascendente en cuanto tal. Ha sido una invención de los filósofos, y no tanto de los profesores de filosofía de las universidades, cuanto de los filósofos mundanos que actuaban en su vida como físicos, matemáticos, carpinteros, albañiles o masones. De la misma manera a como la redefinición de la atmósfera terrestre como un gas compuesto de hidrógeno, oxígeno o azoe no fue tampoco obra de la «burguesía ascendente» en cuanto tal, sino de los químicos, Lavoisier entre ellos.

Ni es tampoco el «pueblo francés» el que, impulsado por su patriotismo originario (quizá por su chovinismo) y por su voluntad de *Igualdad, Libertad* y *Fraternidad*, hubiera «decidido» crear desde el principio, *ab ovo*, «desde la posición originaria», la Nación francesa. La Nación francesa, en cuanto Nación política, procede del Estado del Antiguo Régimen, históricamente constituido. Y fue una reconstrucción de ese

Estado, una metamorfosis del Antiguo Régimen (en función de crisálida), en la primera República democrática de la Historia universal. El principio que Mancini formularía años después, «cada Nación, un Estado», constituye una tergiversación de los hechos; porque la fórmula que la Revolución francesa impuso al curso real de la historia no fue la de Mancini, sino precisamente esta otra: «Cada Estado, una única Nación política.»

La Nación política tenía que constituirse, por tanto, como un proceso análogo, aunque de naturaleza enteramente distinta, al proceso que desembocó muchos siglos antes en la constitución de la Iglesia católica como «Cuerpo de Cristo»: «Ya no hay judíos, ni gentiles, ni griegos, ni bárbaros, todos formamos parte del Cuerpo de Cristo.» Y así como las *gentes* (las naciones étnicas) desaparecen para reaparecer, resucitadas o transfiguradas como partes del Cuerpo místico, así ahora las naciones étnicas se refunden, transfigurados sus elementos individuales en partes átomas de la Nación política, en ciudadanos. Renan percibió con claridad, aunque con lenguaje psicológico, este proceso: «El olvido, y aun diría el error histórico, constituyen un factor esencial en la creación de una nación [política]; los franceses debieron olvidar, para constituir la nación francesa, sus orígenes galos, francos, burgundios o normandos.»

Pero este *olvido* al que alude Renan, con terminología psicológica inadecuada, no se reduce sólo a un proceso de amnesia. En realidad ni siquiera es preciso el olvido amnésico (lo que nos pondría muy cerca del «velo de ignorancia»). Lo que se necesita es la sobreposición, a todos los recuerdos que se quieran, de otros valores comunes que se juzgan imprescindibles para la construcción de la Nación política. Es lo que ocurriría en Alemania: nadie olvida sus idiomas locales (o los de los *Länder* —el bávaro, el alsaciano, el franco, el Plattdeutsch, etc.—), idiomas que son muchas veces auténticas lenguas procedentes de troncos diferentes. Pero estas diferencias de génesis se reabsorbieron en la estructura unitaria del idioma ale-

mán, la «lengua de Goethe», que todos los alemanes hablan con orgullo y como garantía de la justicia de sus tribunales.

19. La izquierda política no puede definirse por el «progresismo»

Estamos insistiendo en la vinculación entre el origen de la *Izquierda política* y el origen de la *Nación política*. Pero aprovechando esta misma vinculación ha sido práctica común el identificar los proyectos de la Izquierda como proyectos «progresistas» (en cuanto a su pretensión de desbordar las pretensiones de la *derecha conservadora*, que, apegada al Antiguo Régimen, se resistía al cambio). De aquí que la oposición, consolidada en los años sucesivos, entre *conservadores* y *progresistas*, haya llegado a ser considerada en la práctica como equivalente a la oposición entre derechas e izquierdas (antes hemos analizado, a propósito de un test político, el escaso alcance de este criterio).

Pero esta equiparación es filosóficamente inadmisible, y si se mantiene es tan sólo por los intereses propagandísticos de la propia izquierda. La equivalencia entre izquierda política y progresismo es sólo una equivalencia interesada y banal.

Puede concederse que los proyectos transformadores de la izquierda tienen una intención progresista, es decir, que van orientados a la mejora de la sociedad. Pero estas intenciones, siempre subjetivas, no pueden tomarse como criterio para una definición real y objetiva. Ante todo porque también la derecha ha asumido esas pretensiones de mejora (a las que llamará reformistas); y sobre todo, porque las *pretensiones*, tanto las de la derecha conservadora reformista como las de la izquierda transformadora o revolucionaria no pueden confundirse con la realidad de las trayectorias respectivas. Y no sólo porque las pretensiones progresistas de la izquierda no lleguen a término por desfallecimiento o corrupción de sus gestores (es decir, por motivos contingentes), sino porque

acaso esas pretensiones progresistas no pueden ser consideradas siquiera por sí mismas progresistas, sino imprudentes y aún catastróficas (es decir, contraproducentes) o sencillamente inviables (utópicas).

Los ingenieros que proyectaban, en el siglo XVII, subir con bombas el agua de los pozos a más de diez metros podían considerarse en sus intenciones como más progresistas que aquellos otros que se contentaban, en actitud conservadora, con los proyectos limitados a cinco, siete, ocho o nueve metros; y quienes proyectaban bombas para subir el agua a más de quince metros podrían considerarse como más progresistas que quienes se detenían en los diez metros. Sin embargo ni los ingenieros de los quince metros, ni los más audaces de los treinta metros podrían considerarse progresistas: eran simplemente ignorantes y, después de Viviani-Torricelli, sencillamente estúpidos. En este caso eran los conservadores, no sólo los más prudentes, sino también los más sabios y, en el terreno económico, los más progresistas, puesto que evitaban los gastos inútiles.

Pero si esto ocurre en los proyectos de mejora, por reforma o transformación, propios de la ingeniería tecnológica, ¿qué no podría ocurrir en los proyectos de mejora, por reforma o transformación, propios de la ingeniería política? La clave de la cuestión reside en advertir que los nombres de conservadores o progresistas no pueden ser utilizados sin parámetros. Los conservadores sólo pueden definirse dando los parámetros: la propiedad privada, la religión, la familia, el rey, etc. Los progresistas deberán también definir los parámetros de su progreso. Es mera retórica hablar de un progreso indefinido o «global».

La Idea de progreso, a dos siglos y medio de su existencia, si es que la Idea de progreso se incubó en la revolución industrial, en el siglo XVIII (Condorcet, Turgot) y se expandió en el siglo XIX (Spencer, Marx) hasta que comenzó a decaer con la experiencia de las guerras mundiales, es demasiado oscura y confusa como para poder erigirla en objetivo de una opción

política. El progreso, una vez fijados sus parámetros exactos, en todo caso, sólo puede alcanzar algún sentido «racional» cuando va referido a líneas de desarrollo categorial, independientes unas de otras y a veces contrapuestas entre sí. Cabe hablar de un progreso en la velocidad de los transportes, de un progreso en el control de algunas enfermedades contagiosas, incluso de un progreso en el desarrollo tecnológico de las orquestas sinfónicas, o de un progreso en el régimen de gestión de la Sanidad pública. Pero carece de todo sentido hablar de un progreso en el curso de la historia de la música (no puede decirse que la música haya progresado en el intervalo comprendido entre Mozart y Schömberg); y alcanza los límites más ridículos el hablar de un «Progreso global», pensado como objetivo de algún partido político o de alguna fundación política de izquierdas.

Por tanto, la oposición entre conservadores y progresistas no sirve para captar la esencia de la oposición entre derechas e izquierdas.

¿Cabe, en todo caso, definir la izquierda que creó la Nación política como la corriente progresista que logró, en diferentes ocasiones, desbordar a las fuerzas reaccionarias de los conservadores del Antiguo Régimen? Tampoco, en términos absolutos. La Gran Revolución desmontó el orden feudal, pero dio paso a un orden social y económico todavía más injusto y cruel, el orden burgués, el de la explotación capitalista sin límites, el orden que Marx analizó en su inmensa obra. La Gran Revolución dio la *Libertad* a millones de campesinos y artesanos, pero esa libertad era la libertad para suscribir contratos, de hecho, con los explotadores, libertad para vender a la baja su fuerza de trabajo, libertad «para morirse de hambre». La Gran Revolución dio la *Igualdad*, pero una igualdad abstracta que abrió la puerta a las más agudas desigualdades entre las clases, favoreciendo la consolidación de una «clase de proletarios» que parecía que tenía que enfrentarse a muerte con la clase de los explotadores. ¿Dónde poner, por tanto, el principio revolucionario de la *Fraternidad*? Habrá que re-

ducirlo al principio de la solidaridad contra terceros, a las solidaridad de los obreros contra los patronos, pero también a la solidaridad de los patronos contra los obreros.

Tan sólo pasando a una escala de intervalos históricos más amplios, y casi metahistóricos (por no decir metafísicos) e interpretados a escala de una *Historia Universal del Género Humano* que presuponga preestablecida su fase final, la del comunismo planetario, cabría reinterpretar el carácter progresista de la Gran Revolución. Concedamos que sus efectos, cuanto a la justicia social, fueran inmediatamente perversos, si seguimos a Marx; pero gracias a ellos («un paso atrás, dos adelante») el proletariado internacional habría podido organizarse y su vanguardia pudo poner más tarde los cimientos, en la Revolución soviética, de una sociedad verdaderamente justa. De este modo tendríamos a las dos grandes Revoluciones políticas, la de 1789 y la de 1917, puestas en la misma «línea de progreso». Los coros del ejército soviético daban conciertos en la Francia de los años sesenta tales que, comenzando por *La Marsellesa* terminaban con *La Internacional* y con el *Himno de la Unión Soviética*. Pero, ¿en qué lugar podría repetirse hoy un concierto semejante, una vez que los auditorios europeos están ocupados por los coros y orquestas que harto hacen con cantar la *Novena Sinfonía*?

Este tipo de consideraciones, y otras análogas, nos llevan a buscar en otro lugar, distinto de aquel en el que hablamos del progreso universal, o de la justicia social, la definición filosófica de la izquierda transformadora. Desde nuestras premisas tendremos que concluir que el único lugar en donde podemos buscar el origen y desarrollo de la racionalización política es un lugar homólogo al que, como hemos dicho, ocupa la teoría atómica en Mecánica, o la teoría de los elementos en Química; es el lugar de la racionalización por holización. La racionalización que, en política, condujo ante todo, en su momento negativo o analítico, a la destrucción del Antiguo Régimen, y en el momento positivo, al reconocimiento de una sociedad de átomos racionales. O, dicho de otro modo, a la creación de

la categoría de Nación política, como plataforma desde la cual podría fundarse una nueva República y replantear los problemas de la democracia universal.

5. La izquierda y el nihilismo

1. La izquierda política implica la negación, pero la negación no implica una izquierda política

La izquierda transformadora, en su sentido político originario, es la izquierda revolucionaria, pero en sentido político, y con parámetros precisos.

La izquierda transformadora comienza necesariamente por una negación, como hemos dicho, por la destrucción o lisado del orden establecido. Pero esto no significa que toda negación, que toda destrucción o intento de destrucción del orden establecido haya por ello de considerarse como constitución de un movimiento político de izquierdas. Porque el proyecto de destrucción del orden establecido no tiene por qué ir orientado objetivamente a la reconstrucción de un orden social más justo, sino precisamente a la destrucción de todo orden, al nihilismo.

2. Modelos de nihilismos no políticos

El nihilismo no tiene que ver, por sí mismo, con la izquierda. El «proyecto nihilista» tiene muchas versiones y manifestaciones, que ni siquiera tienen directa o formalmente un alcance político (aunque lo tengan, y grande, indirecta y materialmente).

Como versiones clásicas más importantes del nihilis-

mo, habría que citar, después de Gorgias, a partir del siglo III a.n.e., al pirronismo. Fueron también acaso movimientos nihilistas los de los circumceliones, albigenses, o los movimientos milenaristas en general, porque devaluaban todo cuanto tuviera que ver con la vida temporal y se guiaban por el principio de que «el delito mayor del hombre es haber nacido».

El nihilismo no desaparece, por supuesto, en la Edad Media. Precisamente fue en pleno Romanticismo cuando fue creado el término «nihilismo» por W. Hamilton (para designar a la filosofía de Hume) y por Jacobi (para designar a la metafísica de Berkeley o de Fichte). Nihilismos especulativos, sin duda, pero no menos radicales, por cuanto declaraban la nihilidad de todo el Mundo efectivo.

Pero el nihilismo de Hume o el de Fichte poco tenían que ver con la izquierda política. Ni siquiera, directamente, los movimientos que en la Rusia del siglo XIX se denominaron nihilistas, los que describió Turgeniev, en su «biografía» de Bazarof, *Un nihilista*. Que ni siquiera es el nihilismo de Dimitri I. Pisarev (1840-1868), cuando decía: «Todo lo que pueda romperse ha de ser roto; lo que aguante el golpe será bueno, y lo que se pulverice, bueno para la basura.» Pues también Bakunin, por su parte, decía, y sin pretensiones nihilistas, que «la destrucción es creadora».

3. El nihilismo de la izquierda como teoría de la derecha

La visión de la izquierda como nihilismo ha sido, desde luego, muchas veces, una visión propia de la derecha conservadora. La derecha conservadora, consciente muchas veces de los fracasos constantes de la izquierda política, no podía menos que equiparar la izquierda y el nihilismo, incluso bajo la figura de Satán, el príncipe supremo de la negación. Mefistófeles, en su presentación a Fausto le dice: «Soy el espíritu que siempre niega, y con razón, pues todo cuanto tiene principio

merece ser aniquilado y, por lo mismo, mejor fuera que nada viniese a la existencia. Así pues, todo aquello que vosotros denomináis pecado, destrucción, en una palabra, el Mal, es mi propio elemento.» Sin duda la definición que Mefistófeles hace de sí mismo podría tomarse como la definición de la izquierda debida a Goethe, aquel Goethe que afirmó «prefiero la injusticia al desorden». Pero la definición de Mefistófeles consta, por cierto, de dos partes claramente diferenciadas: en la primera, Mefistófeles, visto por Goethe, se define a sí mismo (*emic*) por el espíritu de la negación de todo orden establecido; pero en la segunda Mefistófeles ya no utiliza sus propias fórmulas, pues es Goethe quien le hace utilizar las palabras (diríamos nosotros) de la derecha: «Soy aquello que *vosotros* [no yo] denomináis pecado, destrucción, el Mal.»

4. Teorías izquierdistas próximas al nihilismo. Kolakowski

No podrían faltar formulaciones «desde la izquierda» que han absorbido de algún modo la visión que de la izquierda tiene la derecha, en cuanto nihilismo. Vinculación que no sería posible aclarar si se mantiene la idea de izquierda en el terreno de la indefinición paramétrica a la que tantos teóricos de la izquierda nos tienen acostumbrados. Es el caso de Kolakowski (*El hombre sin alternativa*, capítulo sobre «El significado del concepto de izquierda», Alianza, Madrid, 1970, págs. 155-177).

Kolakowski comienza reivindicando la «dignidad» revolucionaria de la izquierda (en oposición a la doctrina entonces dominante, en el marxismo leninismo, que consideraba a la izquierda como una idea subordinada, como una simple desviación del bolchevismo). La izquierda es, para el teórico polaco, una idea no subordinada al comunismo. Sin embargo en este punto podríamos ver (desde nuestras coordenadas) el inicio de la evolución de Kolakowski hacia lo que llamamos no-

sotros «izquierda indefinida», sin perjuicio de que sea esta izquierda percibida por él como la más originaria.

La izquierda, dice Kolakowski, es una idea primitiva, y su esencia es la negación de todo orden existente. La negación, en la izquierda, se expresa generalmente en la forma de la utopía; pero en la utopía ve Kolakowski, ante todo, precisamente lo que tiene de negación del orden real. Por ello, la utopía revolucionaria no busca una mera reforma, sino un programa total de cambio absoluto. La aspiración a la revolución total no puede surgir sólo cuando la realidad está ya madura para ello, pues sólo puede llegarse a esa madurez cuando se han promovido las reivindicaciones revolucionarias utópicas en una edad inmadura.

Pero el negativismo de la izquierda no es un nihilismo; Kolakowski no quiere concluir que la izquierda deba renunciar a toda forma de poder político estable, si es que su componente destructor le obligase siempre, en una revolución permanente, a negar lo que se hubiese conseguido, a fin de alcanzar metas más altas, que a su vez, hubieran de ser negadas. Kolakowski no es, sin duda, un nihilista, pero como no utiliza ningún parámetro de su negación, y como la revolución le parece siempre utópica o inmadura, no cabe encontrar de hecho en su concepción un criterio de distinción entre izquierda y nihilismo. Simplemente advertimos un postulado de diferenciación que se reduce a afirmar que «la izquierda se define por la negación, pero no sólo por ella».

3

LAS GENERACIONES DE LA IZQUIERDA DEFINIDA, Y LAS CORRIENTES DE LA IZQUIERDA INDEFINIDA

1. Propósito de este capítulo

1. Las izquierdas definidas, como izquierdas en sentido fuerte

Nos mantendremos, en lo que sigue, en el supuesto de que las izquierdas, en su sentido propio, son las *izquierdas definidas* (definidas políticamente, por el parámetro que, sin duda, puede considerarse como el más genuinamente político: el Estado, es decir, todo lo que tiene que ver con la organización o la desorganización del Estado).

Dicho de otro modo, las *izquierdas definidas* son el primer analogado de la clase generalísima de las izquierdas. Una clase que también comprende en su extensión, según un uso muy arraigado, a las *izquierdas indefinidas*, es decir, a las vanguardias artísticas, a los rebeldes morales (en materia de indumentaria, de familia, a los «clérigos postconciliares», a los «curas casados»), a los heterodoxos, a los «intelectuales críticos», a las ONG antiglobalización, a los movimientos «antisistema» o «contracultura», etc.

Circunscribir el sentido «fuerte» del término «izquierda»,

como designación del concepto «clase de las izquierdas», a la *izquierda definida*, no significa por tanto, en modo alguno, la exclusión radical del ámbito de la izquierda definida de cualquier tipo de implicación con las Ideas o corrientes relacionadas con la izquierda indefinida o, como algunos dirían, utilizando una terminología marxista, con cualquier tipo de implicación con las superestructuras (como si la misma política no fuera, desde el marxismo clásico, una superestructura).

En cierto modo, era una exclusión semejante la que pretendió hacer, de algún modo —de acuerdo, por otro lado, acaso no deseado, con el criterio estalinista— Enrique Tierno Galván (al menos en lo que tenía que ver con la izquierda cristiana) cuando subrayaba el agnosticismo como característica imprescindible y necesaria de la «izquierda madura».

Sin embargo, incluso la izquierda más agnóstica, que pretendiese en su idea inhibirse por entero de las cuestiones religiosas, no podría menos de establecer algún tipo de política religiosa. Y aun cuando esta política no tenga, en su idea agnóstica, el significado antirreligioso o laico propio de algunas izquierdas radicales; sin embargo la mera política de inhibición agnóstica le llevaría, por ejemplo, a propugnar el laicismo de la escuela pública («la retirada del crucifijo en las aulas»). Por tanto, le llevaría a tomar contacto con las corrientes heterodoxas radicales de izquierda indefinida —con Lammenais, con Montalanbert, y después con tantos teólogos del siglo XX— respecto de la doctrina tradicional, que propugnaba, con el *Syllabus* de Pío IX, o con *El liberalismo es pecado* de Félix Sardá y Salvany, la doctrina del Estado confesional que las derechas han defendido tradicionalmente.

2. Las izquierdas indefinidas como izquierdas en sentido analógico, no unívoco

En consecuencia, tendremos que afirmar que las corrientes que surgen de las diversas capas de una sociedad histórica,

distintas de la capa estrictamente política, sólo podrán en general recibir esta denominación de izquierda, o bien por vía de proporcionalidad analógica («de semejanza») o bien por vía de atribución («de contagio»), pero sin que ello justifique su confusión con las izquierdas definidas políticamente. Por eso hablamos de *izquierdas indefinidas*. Si consideramos de izquierdas, por analogía de proporción, a una vanguardia artística, es porque suponemos que la proporción que esa vanguardia mantiene, en pintura o en música, con la «tradición académica» o «clasicista» es análoga proporcionalmente a la que mantiene una corriente de izquierda definida con la derecha conservadora. En este sentido se habla de pintura o de música revolucionaria (incluso de «revolución científico-técnica»). Pero esto no significa que la revolución pictórica o musical pueda interpretarse como un aspecto más de una revolución de izquierdas. Dalí, en la vanguardia revolucionaria de la pintura, fue considerado siempre de derechas, como Strawinsky, en la vanguardia revolucionaria musical, también era de derechas. Quienes ven una «incoherencia» en ello es porque presuponen que la izquierda artística o musical ha de ser consustancial con la izquierda política, y no sólo análoga a ella, y por ello mismo, distinta.

Lo más frecuente es interpretar como de izquierdas a las vanguardias artísticas (a los «artistas e intelectuales» que firman manifiestos de protesta contra el gobierno establecido), en virtud de la circunstancia coyuntural de que esos artistas e intelectuales militan o simpatizan con alguna de las corrientes de izquierda definida; pero esta interpretación no es suficiente para considerar de izquierdas a tales vanguardias, porque siempre podría ocurrir que las tendencias artísticas de referencia hubieran sido encabezadas, o por lo menos asimiladas plenamente «por la derecha». Así, como observa Stanley G. Payne, los futuristas de vanguardia de Marinetti, sostenían las más brutales doctrinas de guerra y organizaron, en los años de la Primera Guerra Mundial, sus propios *Fasci Politisci Futuristi*. Payne añade: «En cuanto a las artes, en sus inicios, el

fascismo italiano se sentía totalmente identificado con la vanguardia.»

La cuestión estriba en decidirse por la alternativa, y a veces disyuntiva, sobre si las izquierdas indefinidas pueden delimitarse desde dentro como izquierdas definidas, o bien si la definición que ellas puedan alcanzar es debida a motivos extrínsecos a la estricta naturaleza de las corrientes artísticas, tecnológicas, etc. Se trata de la cuestión de si es posible hablar de una música o pintura de izquierdas, de una física cuántica de izquierdas, o de una música o pintura de derechas (o burguesa, a la manera como en tiempos de Mao se consideró burguesa a la música de Mozart), o de una física de derechas. Y esta cuestión es distinta de la cuestión inversa, a saber: la cuestión sobre si una corriente de izquierda definida implica compromisos con determinadas vanguardias o retaguardias artísticas, morales, literarias o científicas, o bien si debe declararse «agnóstica» respecto de todas ellas. Sartre decía que es imposible hablar de calidad literaria de una novela escrita por un hombre de derechas; en cualquier caso la literatura, como la filosofía, no puede equipararse en este punto a la música sinfónica, a la pintura o a la Geometría. Otros dirán que hay que considerar las artes como intrínsecamente neutrales, de suerte que los componentes izquierdistas de la poesía social o de la música socialista hubieran de interpretarse como adventicias a la poesía o a la música, en el fondo, como *pastiches*.

3. Las izquierdas indefinidas reciben la denominación de izquierda a través de las definidas, o por analogía

No parece posible establecer una separación tajante, una cortadura nítida, entre las izquierdas definidas y las corrientes que llamamos de izquierda indefinida. Los entretejimientos son tan abundantes que sería gratuito no ya negar, pero ni siquiera subestimar las conexiones. Pero es preciso establecer algún criterio general de distinción, si no queremos acabar

confundiendo completamente las izquierdas indefinidas con las izquierdas definidas.

El criterio de distinción que nosotros presuponemos para llevar a cabo la distinción no es otro sino el de la asimetría de las conexiones en el momento de recibir la denominación de «izquierda» (o de derecha). La asimetría la hacemos consistir en esto: que mientras que las izquierdas definidas reciben su denominación de izquierda directamente (de modo primario), las izquierdas indefinidas sólo pueden ser llamadas de izquierda (cuando este sentido no se mantiene en un orden puramente técnico) cuando toman contacto con alguna corriente de izquierda definida. Y el modo más interno de producirse el contacto será aquel cuya iniciativa corre a cargo, en su mismo origen, de una corriente de izquierda definida. El «realismo socialista», en pintura, podría ser llamado «de izquierda» en este sentido y, en general, toda la cultura del *agitprop*. Otra cosa es la valoración estética de estas obras, que no por estar subordinada a fines políticos ha de ser baja (¿qué deberíamos decir, en otro caso, del Partenón o de la Capilla Sixtina?).

De las consideraciones que preceden extraemos una conclusión metodológica firme: que en el momento de proponer una definición de las izquierdas definidas, habremos de poner en primer plano los criterios políticos fuertes, y mantenerlos con constancia. Decimos esto en contra de cualquier metodología que pretenda, como es frecuente, utilizando la metodología sociológica empírica, definir las izquierdas mezclando criterios estrictamente políticos junto con criterios religiosos, artísticos, tecnológicos, morales, de condición social, etc. Por ejemplo, acumulando rasgos tales como «disposición hacia el futuro», o bien, destacando el carácter «progresista» de la izquierda, o bien asignando a la izquierda una disposición pacífica y tolerante; o bien señalando preferencias deportivas, de alimentación, sobre determinados personajes, fechas históricas recordadas, léxico, etc.

Todos estos rasgos, globalizados por vía de mezcla empírica, pueden, en su conjunto, alcanzar el valor de rasgos distinti-

vos o señas de identidad de determinadas capas sociales, que incluso a veces son tenidas por izquierdas o por derechas; pero lo que se trataría de demostrar es que estos grupos sociológicos fuesen realmente de izquierdas, en su sentido político.

4. Criterios para «diagnosticar» la izquierda definida

Nuestro propósito es establecer una idea de *izquierda definida*, pero «por partes». Es decir, partiendo de la izquierda prístina surgida a finales del siglo XVIII, tal como la hemos dibujado en el capítulo 2 (como primer género generador, o primera generación de la izquierda). A partir de esta primera generación intentaremos ir demostrando cómo se constituyen sucesivamente los ulteriores géneros o generaciones de la izquierda, hasta llegar a la sexta generación.

Los géneros o generaciones de izquierda definida se nos darán sucesivamente, históricamente. Circunstancia obligada si se tiene en cuenta que «las izquierdas» son también conceptos históricos. Como en realidad también son históricos los estilos musicales, pictóricos, arquitectónicos o literarios: sólo quien dispone de una preparación suficiente para alcanzar una comprensión histórica de un cuadro o de una sinfonía puede llegar a entender algo de arte pictórico o de arte musical (al margen de las emociones subjetivas que la obra de arte pueda hacer secretar a quien ve o escucha).

Por lo demás, la sucesividad de los géneros o generaciones de la izquierda no significa que cada generación haya eliminado a las precedentes. Como ocurre con la evolución, lineal o ramificada, de los géneros, órdenes o clases zoológicas, tampoco los géneros, órdenes o clases políticas quedan necesariamente aniquiladas por sus sucesoras.

Las distintas generaciones de la izquierda que van sobreviviendo, o bien se mantendrán en la forma de corrientes más o menos puras, o bien se mezclarán con las otras como corrientes híbridas o eclécticas.

La simple coexistencia de las *generaciones de la izquierda definida*, más las *hibridaciones y eclecticismos* entre éstas, y la intersección con corrientes de la *izquierda indefinida*, además de los diferentes *modelos de ideas* y de las *taxonomías empíricas* de los sociólogos, fundadas en la tabulación de ciertos «rasgos distintivos», dan lugar a la situación caótica en donde se mueven todos aquellos que se consideran de izquierda o que hablan de la izquierda. Con gran probabilidad de permanecer inmersos en una confusión permanente, que será preciso intentar aclarar, del modo más urgente.

Entre estos rasgos distintivos merece subrayarse el comportamiento de las corrientes de izquierda definida en cuanto a la utilización del propio nombre de izquierdas. Se trata de una situación en cierto modo inversa a la que advertimos en las izquierdas indefinidas: mientras que aquí hay corrientes que se atribuyen el nombre de izquierdas, sin ser socialmente corrientes de izquierda diferenciada, allí se da el caso inverso, a saber, el de aquellas corrientes que debiendo ser consideradas como corrientes de izquierda definida (según los criterios utilizados), sin embargo no se atribuyen este nombre, o incluso lo rechazan (como fue el caso de Lenin respecto del bolchevismo). Otro tanto ocurre con la derecha: los partidos fascistas y nacionalsocialistas se resistieron casi siempre a utilizar el nombre de derechas. A veces incluso se consideraban de izquierda, pero, en general, no querían ser considerados ni de derechas ni de izquierdas. Y, en la época de las democracias homologadas —tras la caída de la Unión Soviética— los partidos tradicionales de derecha, acaso porque efectivamente han cambiado sus posiciones y mantienen proyectos más a la izquierda que los propios partidos socialdemócratas, evitan en lo posible el nombre, matizándolo a lo sumo como «centro derecha», o simplemente como «centro».

Y estas consideraciones indican la necesidad de criterios *etic* distintos de las propias autodenominaciones de las corrientes o partidos.

Sin duda han existido y existen corrientes de izquierdas

que asumen la denominación. Por ejemplo, en España, en las elecciones parlamentarias de febrero de 1936, presentaron candidatos Izquierda Republicana (Azaña), Esquerra Republicana de Catalunya (Companys) o el Partit Republicà d'Esquerra (Bellvé i Pellicer) —el nombre de «izquierda» o «esquerra», vinculado a «republicano» o a «república», se explicaba sin embargo como modo de diferenciar el Partido Republicano de Miguel Maura, que se alineaba con la derecha—. Pero, en general, la denominación «izquierda» se utilizaba más bien para designar a coaliciones más que a partidos. En las referidas elecciones de 1936 se consideraban de izquierdas a los candidatos del Frente Popular, en el que se integraban, además de Izquierda Republicana y de la Unión Republicana de Martínez Barrios, el Partido Socialista y el Partido Comunista, también a los del Front d'Esquerres de Catalunya, que además de los partidos esquerra, integraba Acció Catalana (Nicolau d'Olwer), Unió Socialista (Pla i Armengol), al Partido Obrero de Unificación Marxista (Maurín i Juliá), al Partit Comunista de Catalunya (Valdés i Garriga) y al Partit Català Proletari (Aznar y Sasera). También el Frente Nacional era considerado como «la Derecha», pero los partidos que integraba no llevaban la denominación de derechas, y la propia CEDA, Confederación Española de Derechas Autónomas, era una coalición presidida por Gil Robles, jefe del partido Acción Popular. En la España de la monarquía de 1978, tampoco los partidos de izquierdas se denominan así, sino Partido Socialista Obrero Español, Partido Comunista de España, etc. (Izquierda Unida es el nombre de una coalición, no de un partido.)

Este estado de cosas sugiere que el término «izquierda» (dentro de la izquierda definida) tiende a utilizarse como denominación *clasificadora* de partidos o corrientes, más que como una denominación directa de estos partidos o de estas corrientes. Más aún, las denominaciones de izquierda, sea como denominación de partidos, sea como denominación clasificadora de segundo orden, tiene, como espacio propio, la Europa continental, y dentro de ella la Europa de tradición católica (Francia, España, Italia y Portugal). En Inglaterra la denominaciones izquierda/derecha (en donde el partido en el gobierno se sienta a la derecha y el de la oposición a la izquierda, es decir, los partidos son de derecha o de izquierda topográfica según su coyuntura) son traducciones que se aplican a los laboristas y a los conservadores (como antes se aplicaban a los *whigs* y a los *tories*); en Estados Unidos se habla de demócratas y republicanos; en Alemania de socialdemócratas y democratacristianos. Esta circunstancia necesita una interpretación en función de la idea de izquierda que utilicemos.

2. La izquierda de primera generación (o primer género de izquierda): la izquierda radical

1. Los orígenes de la izquierda de primera generación

La izquierda política prístina, aquella que constituye la primera generación (y el primer género) de las izquierdas, es la izquierda revolucionaria, la que tomó el nombre de su situación topográfica en la Asamblea francesa de 1789. Y la Revolución que esta izquierda impulsó en el terreno político estricto, la hemos hecho consistir precisamente en el proyecto de racionalización de la sociedad política francesa, organizada según las líneas del Antiguo Régimen, mediante su transformación en una Nación política republicana constituida por ciudadanos libres e iguales, a la manera como libres e iguales en su género eran las moléculas en las que se hacía consistir el gas contenido en un «volumen molecular». Fue la Nación política la que «fabricó» a sus átomos racionales, al atribuirles sus derechos, transformando a los hombres en ciudadanos. Pero sin perder nunca el punto de vista de la humanidad glo-

bal que habitaba la Tierra: una comisión de la Academia de Ciencias de París (en la que figuraban Lagrange, Laplace, Monge y Condorcet) propuso en 1792, con la pretensión de establecer *urbi et orbe* un sistema universal de medidas, que se tomase como referencia una longitud dada en función del globo terráqueo: el cuarto de meridiano, cuya diezmillonésima parte sirvió para definir el metro, adoptado el 21 de septiembre de 1792.

Las «partes anatómicas» del reino de Francia —nobleza, clero, estado llano— desaparecieron como tales, resolviéndose en sus elementos (los ciudadanos). Un proceso que tuvo dos momentos críticos: el primero, el 17 de junio de 1789, cuando el Tercer estado, considerando que representaba al 96% de la Nación, se declaró constituido como representante de la Nación francesa y tomó el nombre de Asamblea Nacional; el segundo, diez días después, el 27 de junio, cuando el rey ordenó que la minoría del clero y la mayoría de la nobleza, que se mantenían separados, se reunieran en la Asamblea. El senador Bailly, al recibir a los diputados del clero y de la nobleza dijo: «La familia está completa.» Era el mismo Bailly, presidente del Tercer estado, que cuando una vez constituida la Asamblea Nacional el 17 de junio, ésta recibió el 23 de junio una orden de disolución del rey, respondió al mensajero: «Yo no puedo disolver la Asamblea sin que ella haya deliberado.» Y dirigiéndose a los diputados les dijo: «Me parece que la Nación reunida en asamblea no puede recibir órdenes.»

No todos, sin embargo, entendieron el proyecto revolucionario de transformación racional del Antiguo Régimen del mismo modo, el modo que nosotros denominamos el «modo de la holización»: los girondinos (reclutados sobre todo entre la burguesía ilustrada, y dirigidos por Brissot) partiendo del Antiguo Régimen, no querían llevar la racionalización hasta los individuos, como átomos racionales de una Nación, una e indivisible, al modo de los jacobinos, sino que querían mantener como unidades los departamentos. De ahí su federalismo que, a la vez —al atenuarse las fronteras nacionales— les hacía

creerse más abiertos a una República Universal. De hecho no colaboraron a la insurrección del 10 de agosto de 1792, que puso fin a la monarquía, ni apoyaron a la Convención (como representantes de la Nación) a la que oponían la Comuna de París: provocaron el asalto de los *sans-culottes* a la Convención (31 de mayo a 2 de junio de 1793) y ello determinó su ruina. Cuarenta y un girondinos fueron condenados y ejecutados en la guillotina, otros, como Petión y Roland, huyeron a las provincias intentando mantener la agitación federalista. (¿Quién no se acuerda, a propósito de estos acontecimientos, de la España de 2003, en la que tantos izquierdistas quieren abrirse al mundo pidiendo una federación de los departamentos o de las autonomías, en nombre de una Europa de las regiones y de los pueblos, y sin olvidarse de fomentar los *patois* o incluso de inventarlos?)

La izquierda radical revolucionaria vendrá, pues, definida —y esto es lo que nos interesa principalmente subrayar— como tal izquierda a través precisamente del Estado, de un estado organizado según el Antiguo Régimen, que trata de transformarse en un estado nacional nuevo. Las «sociedades populares» inspiradas por los jacobinos, llegaron a tener cuarenta y ocho secciones en París, y dos mil en el reino, y se mantuvieron muy disciplinadas. Se ha dicho que constituían un Estado organizado dentro del estado francés, más bien desorganizado en el periodo de la Constituyente.

Pero la nueva Nación republicana, una e indivisible (cuyos límites venían dados por herencia histórica), aparece necesariamente envuelta por otras sociedades políticas. Y en ellas, dada la irregular estructura de cada uno de sus recintos internos, los individuos, aun cuando había que suponerles nacidos libres e iguales (eran los Derechos del Hombre) se mantenían en situación de desigualdad o de servidumbre, lo que daba lugar a turbulencias tan intensas y presiones tan fuertes sobre la Nación política emergente que amenazaban su misma existencia. Y todo esto significa que la situación histórica del «recinto» del reino en el que está ensayándose la racionali-

zación revolucionaria, requiere también la ampliación de esa racionalización a las sociedades políticas «envolventes y amenazantes».

2. La racionalización «en recinto cerrado»

La revolución racionalizadora no podía sostener su desarrollo manteniéndose en su propio recinto, si éste se mantenía sometido a la presión creciente que sobre él ejercían los estados o imperios del Antiguo Régimen que lo envolvían.

No podemos detenernos aquí en la exposición, aún a grandes rasgos, de la trayectoria en zigzag que tuvo que describir la Revolución para establecer la libertad y la igualdad entre los ciudadanos. La política racionalizadora de la igualación de los ciudadanos implicaba la imposición del francés como lengua revolucionaria, así como también de un nuevo sistema de pesos, medidas y monedas, que arrasaba el caos de pesos, medidas y monedas de las diferentes comarcas y regiones, la consecución del sufragio universal con los recortes censitarios (para las primarias, y para las elecciones de segundo grado), la eliminación progresiva de privilegios aristocráticos, etc.

Pero la racionalización (holización) revolucionaria «en recinto cerrado», dada la presión exterior, no se podía mantener. Tras las incursiones del Directorio, y en especial de Bonaparte, por Europa, por Egipto, etcétera, se hacía preciso reorganizar el «interior del recinto» de un modo más estructurado. Aquí ven algunos la derrota del proyecto revolucionario, y la restauración del antiguo absolutismo; pero ésta es una visión muy parcial y miope. Las «moléculas» libres e iguales, los ciudadanos, no podían seguir moviéndose de un modo caótico. Era imprescindible ordenar sus movimientos.

Y este «clamor popular» hizo posible que el 9 de noviembre de 1799, el 18 brumario, Napoleón Bonaparte, que había sido nombrado comandante del ejército de París, lograse que

el «Consejo de los ancianos» aceptase las modificaciones que él proponía (está bastante extendida, entre politólogos libertarios franceses, la interpretación del bonapartismo como un giro del proceso revolucionario hacia la derecha más inicua; esta interpretación sólo puede apoyarse en una concepción de la derecha y de la izquierda basada en destacar el criterio de los rasgos abstractos, cuasietológicos, a los que ya hemos hecho mención). El Consejo se le opone, sin embargo. Pero el general Leclerc lo disuelve con un batallón de granaderos. Napoleón Bonaparte es nombrado Primer Cónsul, y poco después Cónsul vitalicio. El día 13 de diciembre de 1799, la Constitución del año VIII es sometida a la sanción del pueblo, y es aprobada por 3.011.107 sufragios a favor, contra 1.567 en contra. Es proclamada el 24 de diciembre.

La Constitución del año VIII (en la cual, por cierto, se inspiraría la Constitución de Bayona de 1809, impuesta por Napoleón a la España de José I) supone un reforzamiento del Estado como única manera de sostener las principales conquistas de la Revolución, aun cediendo muchas «formalidades» democráticas: el Cónsul nombra a los ministros y a los miembros del Consejo de Estado, que preparan las leyes, que controladas por el Tribunado serán presentadas a un cuerpo legislativo de trescientos diputados. Un Senado ratificará, modificará o anulará las propuestas de ley, y elegirá a los miembros del Tribunado y a los del cuerpo legislativo. El sufragio será universal, pero a través de un complicado sistema de elecciones, debido a Sieyès (los electores de los distritos no elegían directamente a los funcionarios públicos, sino al décimo de ellos, a fin de formar la lista de notabilidad comunal, de la cual el ejecutivo designaba a los funcionarios de distrito; los ciudadanos de la notabilidad comunal entresacaban de su seno otro décimo, para formar la lista departamental y así llegar hasta la lista nacional).

Queremos subrayar que, por muy «reaccionaria» que los más exaltados considerasen esta ley electoral, su distancia con la del Antiguo Régimen seguía siendo diametral, y en

modo alguno podría afirmarse que ella equivalía a un retorno al poder absoluto del Antiguo Régimen. Acaso quedaba abierto el paso para otros poderes aún más terribles.

3. La consolidación del proyecto de la izquierda a través de Napoleón Bonaparte

Podría también interpretarse la fortificación del Estado acometida por Napoleón como un giro metódico que el proyecto de racionalización revolucionaria tuvo que adoptar para poder extender la Revolución, ya que no inmediatamente a la Humanidad (como querían los girondinos), sí comenzando por Europa, único camino no enteramente utópico que Napoleón tuvo ante su vista.

Podemos interpretar de este modo a Napoleón —ese «matemático enclenque», como lo veían al principio sus generales; un matemático que conversaba en el Instituto con un Lagrange, con un Monge, con un Laplace, con un Cabanis o con un Destutt de Tracy— como el «instrumento» a través del cual los principios racionales de la Revolución, asentándose sobre un Estado fuerte, y bajo la hegemonía de Francia, podían consolidar su proyecto de ampliación fuera de sus fronteras, derribando las monarquías absolutas europeas que rodeaban a la Nación política emergente.

En tres años (1800-1803) una comisión nombrada por Napoleón (Portalis, Mallevill, etc.) redactó un nuevo cuerpo legal, adoptado en 1804 por el cuerpo legislativo. En 1807, el nuevo Código Civil recibirá el nombre de «Código de Napoleón».

El Imperio de Napoleón, no por efímero, fue menos influyente, en Europa y en la América hispana. Puede decirse que contribuyó a las metamorfosis del Antiguo Régimen vigente en tantas sociedades en un régimen más racional; lo que no sería concebible si estas sociedades no hubieran alcanzado ya un grado de desarrollo social, económico y filosófico tal

que las hiciera capaces de encontrar su catalizador en los principios revolucionarios, aplicándolos según sus peculiares necesidades y posibilidades.

Por ejemplo, ya en la época del Directorio, en 1798, los nueve cantones suizos adictos a la Constitución unitaria (Zurich, Berna, Lucerna, Lehman, etc.) recibieron una profunda influencia de la Revolución, ante la presión de las bayonetas francesas (aunque los cantones de las altas montañas, como Uri o Unterwalden, se indignaron ante aquellos advenedizos que pretendían darles lecciones de libertad y de igualdad). En Baviera, Maximiliano José, a través de su ministro Mont Gelas, recibió una gran influencia de los principios revolucionarios, y calcó la Constitución de Westfalia, que a su vez estaba moldeada en la Constitución imperial. En Baden, Francfort, Varsovia, «reinaba» el Código francés, como en Holanda o en Portugal, o en la España de José I. También en Italia o en Bélgica. El Congreso Nacional de Bruselas de 1831 aprobó una Constitución basada en los principios de la Revolución francesa: en su cabecera figuraban las libertades de prensa, cultos, enseñanza y asociación.

4. El final de Napoleón y la incubación de nuevas corrientes de izquierdas

La presión sobre el «recinto» revolucionario inicial, ejercida por la reacción de las potencias del Antiguo Régimen (Inglaterra, Austria, Rusia...) fue demasiado intensa y sostenida. Después de Waterloo (18 de junio de 1815) Napoleón abdica por segunda vez (22 de junio). Luis XVIII vuelve al trono, como siguiendo sin solución de continuidad un reinado «interrumpido» durante unos años. La monarquía se restablece en Francia, y con ella el desarrollo de grandes empresas industriales, financieras y comerciales, muchas veces de signo colonial (expediciones a África y toma de Argel, el 4 de julio de 1830). Y, correlativamente, va formándose un proletariado

cada vez más proclive a las posiciones de lo que en su día constituirá la extrema izquierda.

En esta época es cuando (si aceptásemos las tesis de Raymond Aron, en su ya antigua obra *El opio de los intelectuales*, París, 1955) la izquierda francesa se habría ido formando como tal, pero más bien a título de «mito retrospectivo» (como una nebulosa ideológica, diríamos por nuestra parte) que servía para englobar a la oposición (de la Restauración) constituida por girondinos, jacobinos y bonapartistas supervivientes, que se sentían herederos de 1789 —de la «vieja izquierda», o izquierda prístina—. Según Aron la unidad de esta izquierda habría de ser considerada mítica, porque no respondía a una realidad electoral. Sin duda Aron tiene razón en este punto; pero no podemos entrar aquí en el análisis de las numerosas afirmaciones que se acumulan en su libro.

La segunda República, proclamada el 24 de febrero de 1848, volvió a reconocer, el 2 de marzo, el sufragio universal. Después vinieron las insurrecciones de junio, la constitución republicana del 12 de noviembre de 1848, el nombramiento de Luis Napoleón como presidente de la República, en las elecciones del 10 de diciembre (5.562.834 sufragios). Su golpe de Estado, el 2 de diciembre de 1851, disolvió la Asamblea y proclamó una nueva Constitución (14 de enero de 1852) que reproducía en lo esencial la Constitución del año VIII. Un «senadoconsulto» de 7 de noviembre de 1852 restableció la dignidad imperial en favor de Luis Napoleón. Y tras un plebiscito muy favorable, el 2 de diciembre de 1852, aniversario de Austerlitz y de la coronación de Napoleón I, Luis Napoleón fue proclamado emperador como Napoleón III. El bonapartismo, evolución de la revolución de 1789, seguía viviendo, hasta que Bismarck, en Sedan, volvió a destruirlo, como cincuenta años antes Wellington, en Waterloo, había destruido al emperador Napoléon I.

La Comuna de París (18 de marzo a 28 de mayo de 1871) desvelará hasta qué punto podría rebasar una revolución popular a la revolución de los republicanos o de los imperiales bonapartistas.

5. La evolución de la izquierda de primera generación

¿Y qué es de la izquierda prístina una vez que se extinguió su versión bonapartista?

Hay que tener en cuenta que, en todo caso, cuando nos situamos en la perspectiva de la izquierda prístina revolucionaria, estructurada en torno al Estado-nación, podríamos hablar (una vez llevadas a cabo sus principales construcciones internas durante la década de 1789 a 1799) de una evolución propia de sus principios según dos versiones principales:

(a) La versión bonapartista, de la que hemos hablado, que entenderíamos como la forma que hubo de tomar la revolución, apoyada en la plataforma del Estado-nación, para defenderse de los enemigos que la rodeaban y para poder «abrir brecha» en ellos. Según esto, la línea bonapartista no sería meramente una inflexión contrarrevolucionaria, una mera vuelta al absolutismo, a la restauración del Trono y del Altar. Sería la forma —la forma del Imperio— que la revolución tuvo que adoptar para resistir los embates exteriores y para multiplicarse en el exterior. El trono que instauró Napoleón era constitucional, y el altar que él respetó era un altar concordado con Pío VII.

(b) La versión radical, que podría verse como la evolución natural de la izquierda prístina, una vez que cambió, pero gracias al bonapartismo, el signo y la forma de la presión exterior y de la interior. Ahora la izquierda se recuperará como núcleo de la República radical, que ya no admite entre sus instituciones ni el Trono ni el Altar. En torno a Sedan cristalizó el Partido Radical, en el «Programa de Belleville» (obra de Gambetta), publicado en 1869. El término «radical» se utilizaba para no decir «republicano», término prohibido bajo Napoleón III. Este programa inspiraría la Tercera República, cuya Constitución se estableció después de Sedan, en 1875.

Cabe afirmar que es en la Tercera República en donde la izquierda prístina de primera generación, como izquierda radical, encuentra su continuidad más aproximada, frente a las otras izquierdas que habrían ido ya organizándose. Se trata de

una izquierda republicana y laica (separación de la Iglesia y del Estado, con tendencias anticlericales: «Clericalismo, he ahí el enemigo», decía Gambetta), que establece el impuesto progresivo sobre la renta (por influencia socialista) y sustituye el ejército permanente por milicias: Clemenceau creyó haber podido recoger el espíritu de Gambetta.

Sufragio universal, sin duda, pero sólo para los varones. Las mujeres francesas sólo alcanzarían el voto con la Cuarta República, en la Francia de 1940, con el general De Gaulle.

6. La evolución de la izquierda radical de primera generación, fuera de Francia

Esta izquierda republicana, o izquierda radical, heredera de la izquierda prístina prenapoleónica, se mantiene, con algunas pinceladas socialistas, con diversa intensidad, y ocasionalmente llega a obtener algún gobierno. Como recuerdo curioso en este contexto: el fascismo italiano se consideraba también, en parte, heredero de la Revolución francesa (Renzo de Felice, *Il fascismo*, 1970).

No sólo en Francia, también en Italia, frente a Cavour, la izquierda radical estuvo representada por Giolitti; en Roma se celebró en 1914 un Congreso Radical.

En España la izquierda republicana alcanzó el poder, aunque de modo efímero, en la Primera República, aunque naturalmente continuó su tendencia durante la restauración de Alfonso XII. El radicalismo de Alejandro Lerroux se hizo público al comentar en el Parlamento los sucesos de julio de 1909 (más tarde, después de su panegírico a los «jóvenes bárbaros» en 1923, se inclinó al moderantismo y al posibilismo). En la reunión que los republicanos españoles celebraron en San Sebastián el 17 de agosto de 1930, en la que se acordó el llamado Pacto de San Sebastián, figuraban, como Alianza Republicana, Alejandro Lerroux y Manuel Azaña (que venía presidiendo un grupo denominado Acción Republicana).

Azaña, que desempeñó en la Segunda República española carteras ministeriales, y aun la misma presidencia, puede considerarse como la más pura representación de la línea evolutiva de esta izquierda republicana procedente de la primera generación de la izquierda, de una izquierda liberal distante tanto de la derecha liberal republicana (Niceto Alcalá Zamora, Miguel Maura) como del socialismo radical que suscribió el Pacto de San Sebastián (Marcelino Domingo, Álvaro de Albornoz). La República fue el rótulo que aglutinó a las izquierdas españolas en 1931 (con excepción del grupo de la derecha liberal, y de los nacionalistas vascos o catalanes de derechas).

Pero la izquierda, mayoritariamente, entendía la República al modo de la tradición prístina, como República referida a la Nación española, es decir, como transformación de la Monarquía española en «República de trabajadores de todas las clases». A los cuatro días de la proclamación de la Segunda República, el 18 de abril de 1931, tres ministros del gobierno provisional —Marcelino Domingo, Nicolau d'Olwer y Fernando de los Ríos— lograron, en Barcelona, sustituir el nombre de «Gobierno de la República Catalana» de Macià, por el de «Gobierno de la Generalidad de Cataluña». La fecha de apertura de las Cortes Constituyentes que salieron de las elecciones de 28 de junio de 1931, se hizo coincidir con el 14 de julio, en el que la República francesa conmemoraba la toma de la Bastilla. ¿No había sonado ya *La Marsellesa* por las calles de Madrid y Barcelona el día 14 de abril de 1931?

También es cierto que, al igual que ocurrió en Francia, la unidad de las izquierdas derivaba más bien de una solidaridad antimonárquica que de una armonía interna. Tan pronto como se proclamó la República, las diferencias en el «bloque solidario» vuelven a aflorar con fuerza. Decididamente hay que decir que la unidad de la izquierda era un mito en la España republicana. El 2 de julio de 1931 leemos en *Solidaridad Obrera* (periódico oficial de la CNT): «Desde ahora, sabemos que las Cortes Constituyentes están contra el pueblo.

Desde ahora, no puede haber paz ni un minuto de tregua entre las Cortes Constituyentes y la CNT.»

Las alianzas coyunturales que vuelven a proclamarse entre las izquierdas (Frente Popular, UHP, elecciones de 1936) no logran borrar las diferencias, incluso las exacerban. CNT-FAI apoyan la República sólo como medio para instaurar el colectivismo o el anarquismo; los sindicalistas sólo se interesan por la República en tanto sea un instrumento de los «trabajadores de todas las clases» para la lucha contra la patronal; tampoco los comunistas ven en la República otra cosa que una plataforma que les permita aproximarse al internacionalismo proletario. Y los separatistas del Estat Català son, en el fondo, indiferentes a que en España haya República o Monarquía: la República es para ellos sólo una ocasión para poder segregarse de España y constituir una República Catalana Independiente.

3. LA IZQUIERDA DE LA SEGUNDA GENERACIÓN (O SEGUNDO GÉNERO DE IZQUIERDA): LA IZQUIERDA LIBERAL

1. Origen de la segunda generación de la izquierda

El concepto de izquierda de segunda generación es necesario, en primer lugar, por razones sistemáticas, para dar cuenta de un tramo de la dialéctica evolutiva (o histórica) de la izquierda de primera generación (nos permitimos advertir que, si no utilizamos coordenadas similares a las que ofrecemos en este libro, esta segunda generación de izquierda no encuentra un lugar definido y queda confundida o reabsorbida en otras corrientes de izquierdas).

En segundo lugar, no menos importante, para recoger, en

el conjunto evolutivo de las generaciones de la izquierda, una tendencia que fue algo más que una «corriente de enrocamiento» (me refiero al bonapartismo), porque significó la fluencia, en España principalmente, de una nueva corriente de izquierdas, a saber, lo que en la historia política se llama *liberalismo*.

2. Corrientes de primera generación que evolucionan por vía distinta de la segunda generación

La primera generación de la izquierda, una vez consumada la metamorfosis del Reino del Antiguo Régimen en la Nación francesa, en cuanto Nación política, evolucionó, según el esquema expuesto en el párrafo anterior, siguiendo las dos líneas políticas principales a las que hemos hecho mención: la *línea bonapartista*, ocupada en reforzar al Estado nacional centralista como plataforma para poder defenderse de los ataques de otros reinos y para poder conformarlos a su vez como Estados nacionales, y la *línea radical*, ocupada más bien en *profundizar*, hacia dentro, a la República, en el antimonarquismo y el laicismo, lindante con el anticlericalismo.

3. Los «afrancesados» como representantes españoles de la primera generación de la izquierda

Ahora bien: el *bonapartismo* entró en España con los ejércitos de Napoleón, desalojó a los reyes borbones (teóricamente absolutos) y los sustituyó por un rey «constitucional», su hermano José; constitucional al menos porque estaba integrado en la Constitución de Bayona de 1809 que, por cierto, difícilmente podría considerarse como democrática; era una Constitución, como se ha dicho, más próxima a un Estatuto establecido por una asamblea *ad hoc*, de ciento cincuenta miembros, que presidió Miguel de Azanza, y que se organizó según el sistema de la representación orgánica: cincuenta re-

presentantes de la nobleza, cincuenta de la iglesia y cincuenta del pueblo. La Constitución de Bayona reflejaba muchas cosas de la Constitución del año VIII.

Sin embargo, el bonapartismo español, el «partido josefino», los «afrancesados», representaban en España las posiciones más próximas a la vanguardia de la izquierda ilustrada: eran las posiciones de Juan Antonio Llorente, de Juan Meléndez Valdés, de Juan Sempere y Guarinos, de Leandro Fernández de Moratín, de Javier de Burgos, de Diego Clemencín, de José Gómez Hermosilla o de Francisco de Goya.

Los afrancesados, frente al Antiguo Régimen de los Borbones, representaban sin duda a la izquierda política, pero distaban mucho de ser antiespañolistas. En este sentido había mucho de verdad en el *Examen de los delitos de infidelidad a la Patria imputados a los españoles sometidos bajo la dominación francesa*, que publicó en Madrid en 1842 (antes, en 1816, se había publicado en Auch) el cura sevillano y afrancesado Félix José Reinoso. ¿Acaso los ministros de José I no elevaron a su rey un escrito, el 2 de agosto de 1808, en el que rechazaban los proyectos de Napoleón para incorporar a Francia, a cambio de cesar la guerra, las provincias del norte de España? Estos ministros, y los afrancesados en general, defendían, por tanto, la integridad nacional, sin perjuicio de sus simpatías y deseos de amistad con Francia. Los afrancesados representaban en suma una alternativa política de izquierda bien definida, en cuanto al parámetro del Estado. Y reconocer esta paradoja —el españolismo de los afrancesados— no tiene nada que ver con la reivindicación de sus posiciones políticas, frente a la política de la Junta Central, como algunos han parecido insinuar (M. Artola, *Los afrancesados*, Turner, Madrid, 1976). Los afrancesados, sin perjuicio de ser «de izquierdas», eran «colaboracionistas» y en su coyuntura, traidores.

4. Guerrillas y Cortes de Cádiz

Es evidente que los afrancesados, sin perjuicio de sus ideas españolistas y patrióticas, eran a la vez, y paradójicamente, colaboracionistas, y el simple hecho de aceptar una Constitución y una Monarquía impuesta los convertía, con razón, en traidores de lesa Patria. Por ello no podrían menos de enfrentarse a muerte con los patriotas genuinos, que son los que mantenían la guerra contra el invasor. Pero en modo alguno los patriotas constituían una unidad política positiva; porque entre los patriotas figuraban, desde luego, los defensores del Antiguo Régimen, que disociaban por completo la guerra contra Napoleón de cualquier tipo de revolución política contra el rey absoluto. Pero figuraban también los patriotas que, manteniendo la guerra contra los invasores, veían la necesidad de una revolución, y no por mero mimetismo de las Ideas jacobinas o girondinas, sino porque desde el propio interior, ya maduro, habían llegado a la convicción de que el Régimen Antiguo tenía que desaparecer. Y propusieron este cambio no ya «disfrazados de romano» —como hicieron los revolucionarios franceses (tribunos, cónsules, etcétera)— sino «disfrazados de medievales» (recordando a las Cortes de Castilla o al Fuero Juzgo).

Marx expresó estas diferencias en una frase célebre pero que sólo contextualizada puede hoy mantenerse: «En las guerrillas, fuerzas sin Ideas; en Cádiz, Ideas sin fuerza.» Nuestra contextualización, para encontrar un fondo de verdad al quiasmo de Marx, transformaría la frase en esta otra: «En las guerrillas, fuerza con Ideas del Antiguo Régimen; en Cádiz, Ideas revolucionarias sin poder militar propio» (¿acaso no era también en Cádiz donde se publicaban, en aquellos años, los «pensamientos de los guerrilleros» como la *España vindicada* o el *Preservativo contra la irreligión* al que ya nos hemos referido?)

La dialéctica era más profunda: la fuerza de las ideas de los doceañistas, la fuerza que éstos podían utilizar para llevar adelante sus fines, era precisamente la fuerza de la reacción contra

la revolución, la fuerza de quienes no porque carecieran de ideas, sino porque mantenían las ideas propias de lo que la historiografía conoce como «pensamiento reaccionario»: las ideas ya desplegadas en los seis volúmenes de la *Falsa Filosofía* (1774-1776) del fraile jerónimo gaditano Fernando Zevallos, o las ideas defendidas en la *España vindicada* (Cádiz 1811) de José Joaquín Colón, o en el *Preservativo contra la irreligión* (Cádiz 1811), ya citado, de fray Rafael Vélez.

5. La Nación política española y los liberales

Lo que ocurría era, por tanto, un proceso mucho más complejo, porque quienes mantenían, en cualquier caso, la necesidad de la guerra contra el invasor no sólo eran los reaccionarios (que se oponían frontalmente a la revolución, y a veces luchaban contra Napoleón como encarnación del Anticristo) sino también los transformadores (revolucionarios) más o menos radicales (desde Jovellanos o Inguanzo, hasta Argüelles o Muñoz Torrero). Revolucionarios que, inmersos en la evolución interna de las nuevas clases emergentes (empresarios, comerciantes de Cádiz, entre otros), veían como inseparables la guerra y la transformación de España.

El caso de Jovellanos es del mayor interés para el análisis de la metamorfosis del Antiguo Régimen en la Nación política española (hemos analizado más en detalle el caso de Jovellanos en nuestro artículo «En torno al concepto de "izquierda política"», *El Basilisco*, n.º 29, 2001). Es decir, mantenían posiciones claramente definidas de izquierda, de una izquierda patriótica, y definidas también con el parámetro de la Nación política.

Eran las posiciones que culminaron en la Constitución de 1812, en la que precisamente se definió, en su artículo 1, la Nación española como conjunto de los individuos españoles que viven en ambos hemisferios (es decir, lo que hemos llamado la racionalización por holización) y atribuye la soberanía a

la Nación (artículo 3). Álvaro Flórez Estrada, en la *Memoria de presentación de un proyecto de Constitución* (1809) había dicho claramente que, supuesta la soberanía de las Cortes, sería un crimen de Estado llamar al rey Soberano.

Esto es lo que obliga a reconocer que la izquierda política genuina de España hay que buscarla no tanto en los afrancesados (por cuanto de hecho sometían a la Nación a una potencia extranjera) cuanto en los liberales.

Los liberales, sin perjuicio de su alianza en la guerra con los *serviles* (¿no habría que poner, en el origen de estas denominaciones políticas que se acuñan en España, la distinción tradicional entre las «artes liberales» y las «artes serviles»?), lograron formular una Constitución que en modo alguno fue un calco mimético de la francesa originaria. Por de pronto, no derrocaba ni el trono ni el altar, y en esto se parecía más a la Constitución de Bayona. Pero retiraba la soberanía al monarca, y la ponía en la Nación; y se distanciaba del altar antiguo, disolviendo instituciones tan características como el tribunal de la Inquisición y el voto de Santiago (instituciones que, por otro lado, habían perdido ya hacía muchos años la fuerza de sus mejores tiempos: por ello pudieron ser abolidas).

De aquí que el enfrentamiento entre los liberales y los serviles se mantuviera, con predominios alternativos de unos u otros (la «ominosa década»). Don Modesto Lafuente describe de este modo la situación, cuarenta años después:

«Atroces y horribles fueron sin embargo las consecuencias del momentáneo destronamiento del 11 de junio (1823). Asióse a él con avidez la reacción [...] Levántase en Sevilla la desenfrenada plebe, apenas han salido los diputados, y al son de las campanas que tocan especie de rebato, y al ruido de salvaje vocinglería, roba, saquea, maltrata, destruye, se ceba en personas y objetos, en todo lo que simboliza o representa la libertad, que muestra aborrecer de corazón. En cien otros pueblos, en mil otras localidades, a imitación de Sevilla, el ignorante y ciego vulgo, al estúpido grito de *«¡muera la nación y vivan las cadenas!»* persigue, atropella, golpea brutalmente,

despoja de sus bienes, encarcela y asesina con frenética saña los liberales y sus inocentes familias. Frailes y clérigos fanáticos fomentan este vértigo, y profanando su sagrado ministerio predican la venganza y el exterminio de la raza liberal a una muchedumbre que no necesita ser excitada para cometer todo género de repugnantes crueldades.» (*Historia General de España*, Madrid 1866, tomo 29, págs. 310-311.)

En todo caso, en España no hubo, salvo transitoriamente, una izquierda bonapartista, que desapareció con Napoleón I y no volvió a reaparecer, como ocurrió en Francia, con Napoleón III (o, si se quiere, con la llamada «izquierda imperial», que acaudilló en Francia Jerónimo Bonaparte). Tampoco hubo en España una izquierda radical republicana, como en Francia (no es fácil clasificar las posiciones de Riego: ¿era un liberal? ¿era un radical? ¿era las dos cosas a la vez?).

En su lugar, hablaremos de un liberalismo, encarnado por los cristinos no republicanos, pero políticamente definidos, que habrían de enfrentarse con el pensamiento más reaccionario, representado por los carlistas, y que al final del siglo XIX desembocaría en la original propuesta de una República consagrada al Sagrado Corazón de Jesús, y circunscrita a las tierras vascongadas, de las que saldría el Partido Nacionalista Vasco (que acaso se considera de vez en cuando de izquierda, por su componente republicano y «antifranquista»).

6. El liberalismo, como segunda generación de la izquierda

La influencia del liberalismo español, como paralelo moderado de la izquierda radical republicana, fue importante a lo largo del siglo XIX. No cabe descartar la influencia que en la formación del liberalismo español hubieron de tener las condiciones en las cuales se produjo la revolución, la metamorfosis del Antiguo al Nuevo Régimen: son las condiciones de un Antiguo Régimen asentado en el contexto de un Imperio universal, paralelo al Imperio inglés. Un contexto que favorecía la maduración de unas clases medias acostumbradas a convivir con pueblos muy diversos, a desplegar virtudes de generosidad («liberalidad»), y aún a separar las *artes serviles* de las *artes liberales*. (Datos históricos de gran interés en Llorens, «Sobre la aparición de los liberales», en *Literatura, historia y política*, Revista de Occidente, Madrid 1967.)

No es extraño que el concepto de liberalismo, acuñado en Cádiz como concepto político, llegase a ser acogido en Inglaterra; a mediados del siglo XIX John Russell, en una carta a la reina Victoria, se refiere a los *whigs* como *liberal party*. Un liberalismo más «político» que social.

Y tampoco tiene nada de extraño que los liberales, a medida que fueron definiéndose las nuevas generaciones de izquierda, de orientación más social y no sólo política, fueran polarizándose hacia la derecha (sin que ellos muchas veces pudieran reconocerlo), sobre todo cuando se hacían «republicanos» y cuando recibían la condenación eterna por parte de la Iglesia católica, cuando se encontraban con la edición políglota monumental del libro de Félix Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado*, publicada en 1891. Todavía en los años del franquismo era frecuente encontrar a profesores, pintores o funcionarios que se consideraban «de izquierdas» simplemente porque simpatizaban con Clarín, con Lorca o con Azaña, y recordaban con nostalgia la Institución Libre de Enseñanza, a la vez que odiaban profundamente a comunistas, anarquistas y aún socialistas, a quienes consideraban «rojos».

Por último, mencionaremos las corrientes de aproximación a la izquierda radical que desde el liberalismo surgieron en España: aquellas corrientes que invocaban la democracia o el progresismo, un concepto propio de la izquierda indefinida —ferrocarriles, ciencia positiva, evolucionismo, eugenesia— pero que coyunturalmente era incorporado por izquierdas definidas. En 1849 se publicó el Manifiesto del Partido Demócrata, con el título «Programa de gobierno de la extrema

izquierda» (lo de extrema hay que tomarlo en un sentido puramente coyuntural y relativo).

7. Otras pulsaciones de la izquierda liberal

Como corrientes que manaban o se formaban en el ámbito del liberalismo habría que considerar al krausismo y por tanto a la Institución Libre de Enseñanza. Era una izquierda que, en la época, se le aparecía al integrismo como extrema izquierda, casi diabólica, por sus influencias en la educación, por su «naturalismo». Una izquierda que, al mismo tiempo, ante las nuevas generaciones de la izquierda, resultaba ser de una moderación tal que se confundía con la derecha. Todavía un Partido Democrático Monárquico, en su Manifiesto de 1907, se considera flanqueado a la derecha por los conservadores, y a la izquierda por los liberales.

La Primera República fue el fruto de este liberalismo progresista, en convergencia con las izquierdas radicales. Pero su dominio fue efímero, lo que no quiere decir que la izquierda liberal no siguiera siendo la perspectiva común de una elite dispersa y relativamente extendida de «intelectuales» —profesores, periodistas, juristas— que pudieron volver a definirse políticamente en diversas ocasiones. Por ejemplo contra el «gobierno largo» de Maura se organizó un «bloque de izquierdas» en 1909; diez años después, Santiago Alba presentó su libro *La izquierda liberal*. Pocos años después los liberales se enfrentaron a la dictadura de Primo de Rivera, y alcanzaron notable influencia en la Segunda República: Unamuno, Ortega, Pérez de Ayala, Marañón, Azorín. En 1929 la confluencia de liberales y radicales, con algunas gotas de socialdemocracia, dio lugar al Partido Republicano Radical Socialista, que se definía como la izquierda republicana.

Los liberales de izquierda, en todo caso, mantuvieron los parámetros políticos del liberalismo tradicional, defendiendo la unidad de la Nación española republicana, no sólo frente a

monárquicos, sino también frente a integristas y separatistas. Todo ello, por tanto, más en una perspectiva puramente política que social. Por ello, ante el Partido Comunista de España, todos estos liberales, radicales y republicanos, se aparecerán como «la burguesía izquierdista» (programa electoral de 15 de febrero de 1931). Y eso sin perjuicio de que Izquierda Republicana se aliase con el Partido Comunista, también con el PSOE y otros, en el 18 de enero de 1936, en la coalición del Frente Popular.

En la España de 1978, las actitudes liberales, aunque han pretendido ser reivindicadas por una izquierda indefinida (nostálgica, sobre todo, de la República), son también reclamadas por muchos grupos de centro derecha, incluso por monárquicos «accidentalistas». Lo que quiere decir que el liberalismo, como corriente formada en torno a la Constitución de 1812, tiene una sustantividad que en cierto modo se mantiene intermedia en la oposición de izquierda o derecha, en sus sentidos más radicales.

4. LA IZQUIERDA DE TERCERA GENERACIÓN (O TERCER GÉNERO DE IZQUIERDAS): LA IZQUIERDA LIBERTARIA

1. Los límites de las dos primeras generaciones de izquierda

La obra característica de la izquierda de primera y segunda generación ha sido la transformación del Estado del Antiguo Régimen en el Estado-nación, como único recinto y plataforma del proceso revolucionario de racionalización (por holización) de la vida política y social del género humano; por tanto, un proceso revolucionario abierto, puesto que él

sólo podría sostenerse propagándose a toda la Humanidad. Y la propagación del proceso que ha comenzado por la constitución de las naciones políticas comprende el proceso de «composición mutua» de las naciones políticas ya constituidas, venciendo la resistencia que ofrecen los enormes cuerpos políticos organizados según el Antiguo Régimen, aún sin «racionalizar», y los residuos heredados del Antiguo Régimen actuantes en el interior de cada una de las naciones políticas racionalizadas.

El proceso implica, como hemos dicho, el conflicto entre los «derechos de los *hombres*» —libres e iguales entre sí, y por tanto, orientados por la fraternidad indefinida, a la constitución de una República universal (un límite que ya había sido formulado en 1791— y los «derechos de los *ciudadanos*» —libres, iguales y fraternos en el ámbito de cada recinto nacional—. La evolución de este proceso dialéctico conduce a la agravación del conflicto en el transcurso del tiempo, entre la orientación hacia el *Estado de bienestar*, como un derecho inalienable de los ciudadanos de un Estado determinado, y al mismo tiempo la imposibilidad de elevar el nivel de bienestar de los seis mil millones de hombres, bienestar universal que a comienzos del siglo XXI parece totalmente incompatible con los niveles de bienestar propios de unos pocos estados privilegiados. Las cenizas del «Tercer mundo» son, en efecto, sólo un resultado del esplendor del mundo privilegiado, del «primer mundo».

La dialéctica de este proceso de racionalización no acaba con la primera fase del proceso, la fase destructiva de las «partes anatómicas» de las sociedades antiguas, puesto que las contradicciones se agravan una vez que la racionalización en su segunda fase (sintética, constructiva) ha culminado en la construcción de los nuevos estados nacionales soberanos, impulsados por su propia prosperidad o bienestar interno.

La racionalización obtenida mediante la «recuperación» de la libertad, igualdad y fraternidad de los hombres irá manifestando su carácter puramente abstracto, que no *agota* la ma-

teria social racionalizada (como tampoco la Mecánica, la Química, o la Teoría celular, agotaban la materia física, la materia química o la materia orgánica, respectivamente). En efecto:

(a) En el ámbito de cada recinto nacional los individuos o átomos racionales han adquirido una libertad y una igualdad (política y jurídica), pero subsisten, y aún con mayor visibilidad, las desigualdades y servidumbres económico-sociales, «culturales»; porque fue precisamente a partir de la liberación de los ciudadanos, la que permitió convertir a los trabajadores en propietarios de su fuerza de trabajo. La homogeneidad político jurídica, teórica al menos, de los elementos del «todo nacional», resultaba estar establecida en medio de una heterogeneidad de esos elementos en tanto seguían siendo miembros de clases sociales tradicionales o nuevas, y en conflicto permanente.

(b) En el ámbito de las relaciones entre las naciones «racionalizadas» —y, por supuesto, entre estados que mantenían sus gigantescos volúmenes organizados según la estructura del Antiguo Régimen— las desigualdades y servidumbres subsistían, y aún aparecían otras nuevas. La racionalización de las naciones políticas implicaba, antes que la igualación de estas naciones, la conformación de desigualdades entre ellas: la condición francesa, la condición española, los ciudadanos alemanes, etcétera., son iguales y libres en sus estados respectivos, pero son distintos entre sí, porque estas naciones no forman una única nación sino naciones distintas, y en conflictos tan agudos como los que mantienen con los estados del Antiguo Régimen. Entre las naciones políticas «racionalizadas» existen relaciones de igualdad, de fraternidad; pero estas relaciones se canalizarán principalmente a través de las relaciones de «igualdad de clases», la igualdad entre las clases burguesas y la igualdad entre las clases proletarias. Estas «clases internacionales» no dan lugar a unas relaciones de «solidaridad» (internacional) que pudieran sobrepasar a las relaciones de «solidaridad» entre los miembros de las clases de cada Estado-nación. Si el *Manifiesto comunista* pudo formular con sentido su llama-

miento («Proletarios de todos los países, uníos») es porque la clase proletaria internacional (la «clase universal») no estaba unida, sino fragmentada y *precisamente* por las líneas de frontera que separaban las naciones políticas.

La *dialéctica de las clases* y la *dialéctica de los estados* estaba abierta: en las sucesivas guerras que se iban a producir a lo largo de los siglos XIX y XX, los obreros alemanes resultaban estar más cerca de hecho de los patrones alemanes que de los obreros franceses. Para poco iba a servir el «¡Abajo las armas!» de Liebneck y Rosa Luxemburgo, en los días de la Primera Guerra Mundial. Y lo mismo ocurre con los burgueses alemanes, respecto de los burgueses franceses.

2. El *regressus* sobre los principios de la Gran Revolución

El despliegue de esta «dialéctica de clases» a través de la «dialéctica de estados» llena todo el siglo XIX y el siglo XX. Las revoluciones de 1830, 1848, la Comuna de París, etcétera, son los episodios más notorios de este despliegue dialéctico. Desde los principios de la revolución de 1789 podría esperarse que el despliegue progresivo de esta dialéctica conduciría, por sí mismo, a la resolución de los conflictos, por tanto, a la «racionalización» del género humano. Y ésta fue la perspectiva que, en efecto, adoptaría, en líneas generales, el marxismo, que inspiraría las «generaciones de la izquierda» que iban a formarse tras la disolución de la I Internacional, las generaciones que designamos en este libro como cuarta, quinta y sexta generación, y que constituyen, por tanto, otras tantas modulaciones de la izquierda, incompatibles por cierto entre sí, y en su sentido más definido, cuando tomamos siempre el mismo parámetro, a saber, el Estado.

Pero también era preciso dudar de que el *progressus* de este despliegue dialéctico —un *progressus* indefinido— podría considerarse acabado, no ya en los años del presente,

pero ni siquiera en el presente de nuestros hijos (solamente desde la derecha podría pensarse en un «fin de la historia»).

Y ante esta duda la única alternativa *racional* abierta no podía ser otra sino la vía del *regressus* respecto de los mismos principios de la Revolución francesa; más exactamente, de los principios que prosperaron en el desarrollo de la primera y de la segunda generación de la izquierda, porque, como ya hemos dicho, ya desde su comienzo, se dibujaron senderos diversos (Babeuf y los iguales, señaladamente) que no prosperaron políticamente.

3. El origen del anarquismo

¿Qué significa el *regressus* del que hablamos, como alternativa al progreso indefinido por el que se guió la Revolución francesa?

Sólo puede significar un regreso capaz de llevarnos más atrás del Estado nacional constituido por la Revolución, tras la fase analítica (o destructiva) de su proceso de racionalización. El impulso hacia este regreso procede de la sospecha (convertida muy pronto en evidencia) sobre si el Estado nacional será el principal obstáculo, y no la plataforma intermedia o provisional, aunque necesaria, para desencadenar el progreso revolucionario victorioso.

El regreso del que hablamos, por tanto, no es otra cosa sino el programa de destrucción inmediata del Estado, y no ya la destrucción del Estado del Antiguo Régimen, a fin de transformarlo, mediante la idea de Nación política, en Estado nacional, sino la destrucción del Estado en cualquiera de sus formas, incluidas, por supuesto, las formas del Estado nacional. Es decir, por tanto, el programa de la destrucción de la «República una e indivisible» que los revolucionarios jacobinos dieron a luz, y continuaron los liberales de la segunda generación de izquierdas.

El *regressus* nos lleva, por tanto, a la delimitación de una

tercera generación de izquierda, que toma también, como vemos, como parámetro, al Estado, si bien de un modo negativo (*contraria sunt circa eadem*). La tercera generación de la izquierda corresponde al anarquismo.

El anarquismo corresponde, ante todo, a la fase negativa del proceso revolucionario que destruye al Estado del Antiguo Régimen, pero que, en lugar de continuar por la reconstrucción del Estado antiguo en la forma del Estado nacional, bloquea semejante reconstrucción (que conduciría a un temible progreso indefinido, del que hemos comenzado por desconfiar) y se mantendrá como negación de toda forma de Estado, en general.

4. El Estado sigue siendo el *parámetro* necesario para definir el anarquismo, como tercera generación de la izquierda

Pero esto supuesto, ¿cuál es la razón de que podamos considerar al anarquismo como una nueva generación, la tercera, de las izquierdas, que alumbró la Gran Revolución? Si se niega el parámetro de la política que venimos tomando como criterio de una izquierda definida, si la nueva generación, la anarquista, comienza por negar el parámetro del Estado, ¿por qué seguir considerando al anarquismo como una tercera generación de la izquierda políticamente definida?

Ante todo, conviene constatar que esta conclusión fue de hecho extraída por los propios anarquistas que rehusaron, y siguen rehusando tenazmente, el considerarse como un movimiento político, menos aún, como un partido político. Los anarquistas han solido presentarse como apolíticos, y, de hecho, han evitado comprometerse, siempre que les ha sido posible, en la vida parlamentaria. No han presentado candidaturas a diputados, han rehusado formar parte de gobiernos de un Estado, incluso gobernado por las izquierdas; a regañadientes, y a última hora, han aceptado formar parte de coaliciones con partidos de izquierda (como ocurrió en España en las elecciones de febrero de 1936). A principios de febrero de ese año, el Pleno Nacional de Regionales de la CNT ratifica lo acordado en Barcelona y se reafirma en la abstención de las elecciones del día 16 próximo. El 12 de febrero, el órgano de la CNT, *Solidaridad Obrera*, de Barcelona, dice: «La suerte del pueblo español no se decidirá en las urnas, sino en la calle.» Por fin, el día 14 de febrero, la Confederación Nacional del Trabajo, a través de su Comité Nacional, rectifica su posición y decide votar: «Nosotros, que no defendemos la República, pondremos a contribución todas las fuerzas de las que disponemos para derrotar a los verdugos históricos del proletariado.»

Y esta condición apolítica del anarquismo (reconocida emic por los anarquistas) corrobora que el problema que se plantea desde nuestras coordenadas (¿cómo, si tomamos el Estado como parámetro de una izquierda definida, podemos considerar como una generación definida de izquierdas a quienes niegan el Estado?) no es un problema ficticio, imputable únicamente al sistema de coordenadas utilizado, sino que es un problema real, que se plantea en el mismo proceso de la historia política.

5. El anarquismo se alinea con la izquierda al menos desde una perspectiva etic

Ahora bien: la perspectiva desde la cual estamos situados en nuestra teoría de la izquierda, no es la perspectiva emic, sino una perspectiva etic, como hemos dicho. Por tanto, que el anarquismo se haya considerado emic generalmente apolítico —y por tanto, a lo sumo, como una corriente de izquierda indefinida— no es razón suficiente para que nosotros (o en general) lo consideremos apolítico. No sólo nosotros, sino en general. Tomemos, al azar, el libro de Gerald Brenan, *El laberinto español* (Ruedo Ibérico, París, 1962). En su página viii

se habla del Frente Popular (en el que se integraban los anarquistas) en la época de la «insurrección de las derechas», dirigida por Franco en 1936, y se dice: «Con un poco de paciencia, las derechas hubieran conseguido sin guerra mucho más de lo que querían, pues el Frente Popular se estaba desmoronando rápidamente, a causa de sus discordias internas, y las izquierdas habían intentado ya su revolución [la de 1934] que había fracasado.»

¿Y en qué sentido está justificado, desde nuestra perspectiva etic, considerar como una generación de izquierda definida, la tercera en nuestro cómputo, a quienes no quieren ser políticos?

La respuesta es bien clara: porque el anarquismo, precisamente por constituirse formalmente por su negación del Estado, se estaba definiendo políticamente, aunque de un modo negativo, entre las generaciones políticas. No es lo mismo negar al Estado, frente a quienes lo afirman, que mantenerse al margen de la cuestión. Quien se define como apolítico, al mismo tiempo que está negando el Estado, en cuanto el Antiguo Régimen es una forma de Estado, puede establecer alianzas con otros movimientos políticos de izquierda. Pues se define también como de izquierdas, en la medida en que se define en función del Estado, aunque sea negativamente.

Los anarquistas constituyen por tanto una generación específica de la izquierda definida, y no sólo porque se definen por la negación del Estado del Antiguo Régimen, sino también por la negación del Estado republicano, del Estado liberal, del Estado socialdemócrata, del Estado comunista y del Estado asiático; es decir, *se definen por la negación de todas las demás izquierdas*. Por tanto, se definen por estas negaciones, aunque ellos no lo quieran.

Y efectivamente, no lo quieren siempre. Un concepto definido, en principio, por una negación (*an-arquismo*) es un concepto amorfo, porque la negación, la clase complementaria de una dada, no lleva a conceptos unívocos, a clases positivas. Dentro de la clase complementaria puede haber a su vez muchas clases heterogéneas, incompatibles o inconmensurables entre sí.

6. Las dos alternativas del anarquismo

Y, en nuestro caso, cabe distinguir dos alternativas por las cuales el anarquismo, como negación, pudo discurrir:

(I) En primer lugar, la continuación indefinida del *regressus* negativo, sin detenerse en nada. Precisamente entonces es cuando el anarquismo perderá su definición política y se aproximará a las posiciones de una izquierda indefinida de signo nihilista.

El nihilismo, en todo caso, no es una Idea de origen anarquista (político). Su origen se encuentra, según hemos dicho antes, en una línea académica y metafísico-especulativa, aun cuando difícilmente pueden separarse estas líneas académicas de las líneas empíricas, reales: el epitafio del cardenal Portocarrero, en Toledo, es acaso una muestra de un nihilismo práctico existencial difícilmente superable: *Pulvis, cinis, nihil* (Polvo, ceniza, nada); pues son palabras que salieron de la boca de un cardenal de la Iglesia católica. En la línea tradicional académica del nihilismo figura Gorgias, al cual ya hemos citado, pero también Francisco Sánchez el escéptico: *Quod nihil scitur* (Que nada se sabe) y más tarde Hume o Fichte, según hemos dicho.

La visión del anarquismo, en cuanto nihilismo, fue sin embargo muy primeriza y, por cierto, tuvo un sentido peyorativo. Jeremías Bentham, desde Inglaterra, publicó en 1791 un libro titulado *Anarchical Fallacies*, refiriéndose sobre todo a la Declaración de los Derechos del Hombre, que al consagrar los derechos de los individuos, desembocaría, según él, en la anarquía colectiva. Y desde Francia, Brissot, la cabeza visible de los girondinos, acusó a los anarquistas revolucionarios de querer destruir la República. En este mismo sentido polémico

se acusó a Bakunin de nihilismo por su negación del Estado, de la familia y de la propiedad privada; pero Bakunin no era un nihilista en el sentido límite del que venimos hablando, y su misma afirmación («la destrucción es creadora») demuestra que no era el nihilismo, sino la creación, su objetivo. Y otro tanto habría que decir del nihilismo de Dimitri (Ivanovich) Pisarev, que ya hemos citado anteriormente.

El nihilismo de Sergio Netchaev era más radical, acaso con un sentido apocalíptico (o marcionista), pero muy similar al que sentía aquel anarquista malagueño del que habla Brenan («le aseguró que no quedará piedra sobre piedra [en Málaga, que estaba ardiendo] y que ni una planta, ni una triste col volverán a crecer allí, para que no haya más iniquidad sobre la Tierra»).

El terrorismo, asociado al anarquismo en las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX, fue también visto como nihilismo, pero tenía un sentido creador, simbolizado por el Ave Fénix, no menos mítico. En cualquier caso, el anarquismo nihilista no tenía el sentido de la institución de la autoinmolación, que es característica de los terroristas musulmanes de nuestro presente. No se contemplaba el «suicidio cósmico», y estaba más cerca de la «ética de la compasión» de Schopenhauer; en todo caso, muy lejos de una definición política del anarquismo.

II) El anarquismo, como movimiento con significado político («antifrástico», si se quiere) y no meramente ético, no tiene que ver con el nihilismo en sentido metafísico. Y el nihilismo que le atribuyen sus adversarios es un nihilismo positivo —como negación de instituciones positivas, el Estado, la Propiedad, el Matrimonio, etc.— y no metafísico.

El anarquismo, como movimiento político, se detiene, en todo caso, en el *regressus* nihilista y «hace pie» en el individuo humano, como entidad indivisible, y desde la cual supone que hay que desplegar la acción social (política); pues no se trata del individuo solipsista (*El yo contra el Estado*, de Stirner) sino de un individuo que existe en una comunidad o en

una sociedad de individuos. El individuo, su libertad, será el principio y el fin de toda acción, puesto que el individuo tiene un valor absoluto; sencillamente lo que ocurre es que el individuo no es el único, puesto que existen millones de individuos humanos sobre la Tierra. La contraposición entre el anarquismo individual y el anarquismo comunista es, según esto, artificiosa (lo que no quiere decir que, en la práctica, se subraye a veces el componente individual particular, o bien el componente individual comunitario). Y así, el famoso anarquismo individualista de Guillermo Godwin (1750-1836) tenía más de adaptación del «anarquismo eclesiástico» (el anarquismo de *La Ciudad de Dios* agustiniana) a la sociedad en vías de industrialización, que de individualismo egoísta.

Lo que es relevante es distinguir las «plataformas» comunitarias o sociales sobre las cuales se apoyan los anarquistas una vez retiradas las plataformas políticas del Estado (que implica el Gobierno y, si se es republicano, la delegación del voto: «el individuo que vota anula la confianza en sí mismo, porque delega su personalidad en una segunda persona», decía Buenaventura Durruti en un mitin del 5 de enero de 1936, en el Circo Olimpia de Barcelona). Y acaso podía decirse que el anarquismo, en general, tiene como característica muy importante la que pudiéramos denominar «presentismo»: los anarquistas, sin duda, tienen su mirada puesta en un futuro o estado final (utópico, a nuestro juicio); pero quieren hacer presente, en lo posible, ese futuro, o, por lo menos, no quieren «subrogar» al futuro (a las próximas generaciones) los rasgos que consideran propios de la Humanidad final, tales como la individualidad, la dignidad, la amistad, la solidaridad, la sinceridad, el compañerismo, etc. (todos ellos rasgos éticos).

Ésta es la razón por la cual podremos dar la mayor importancia al análisis de las plataformas que los anarquistas han tomado como punto de apoyo para su acción, porque estas plataformas ya no tendrán únicamente el sentido de *medios diversos* destinados a desaparecer en el «estado final» al que conducen, sino el sentido de prefiguración de ese mismo esta-

do final. Desde este punto de vista, es fundamental tener en cuenta las plataformas, distintas del Estado, que han ido siendo propuestas por anarquistas, dado que sería en función de ellas como podríamos establecer las verdaderas diferencias entre las distintas corrientes anarquistas (por ejemplo, entre el anarquismo comunitario más radical, hasta el federalismo de barrios, municipios, etc. de Pi Margall). Las diferencias entre las corrientes anarquistas ya no serán simples diferencias de métodos para alcanzar el mismo fin, sino diferencias en el modo de prefigurarse ese fin.

7. Las *plataformas* de acción de las corrientes del anarquismo, en cuanto izquierda definida

Hay muchas formas de clasificar las plataformas comunitarias o sociales (no políticas), elegidas de hecho por los anarquistas para planear su actividad (plataformas cuyo coeficiente político estará siempre presente en la medida en que se enfrentan a las plataformas políticas que tienen que ver con el Estado). Pero podríamos distinguir tres tipos: el tipo comuna, el tipo cantón y el tipo sindicato. Hablaremos así de anarquismo comunalista, de anarquismo municipalista y de anarcosindicalismo. El alcance político de estas tres versiones del anarquismo es muy diferente. Los tipos que hemos enumerado están ordenados de menor a mayor (en cuanto a su alcance político, aunque sea en sentido antifrástico).

(a) El *anarquismo comunalista* tiene una tradición muy antigua, anterior a la formulación moderna de las doctrinas anarquistas. Estas comunas pueden haberse constituido por creación *ad hoc*: «familias de criación», en el Cantábrico durante la Edad Media; la República libertaria de Port de Selva (creada, como recuerda Brenan, en 1929 y no tanto por anarquistas, sino por el movimiento cooperativista, fundado en 1860 por Fernando Garrido, un furierista), o bien por comunitarización de municipios aldeanos (Llavanes, por ejemplo, en

León, que Joaquín Costa creía poder retrotraer a formas primitivas de colectivismo agrario). «La Cecilia», en la Argentina de finales del siglo XIX, es otro ejemplo, pero también las comunas hippies que surgieron en los años sesenta del siglo XX. Es obligado citar también aquí a los *icarianos* de Cabet. Esteban Cabet había publicado en 1842 su *Viaje a Icaria*, pero este viaje fantástico hacia una isla griega mitificada (hoy Nicasia) inspiró un viaje efectivo a un territorio de más de cuatrocientas hectáreas, cerca del río Rojo, en Tejas, en donde se intentó llevar a la práctica la utopía de Cabet. En 1848, en El Havre y otros puertos, se reunieron varios cientos de obreros icarianos para embarcar hacia América. El mismo Cabet fue con 280 discípulos a otra colonia en Illinois. Pero tras una violenta escisión, Cabet fue expulsado de su propia comunidad, seguido por 180 discípulos que le permanecieron fieles. El 1860 el Tribunal del Estado disolvió las colonias icarianas.

Al anarquismo comunalista corresponderá el menor alcance político, dadas sus débiles o nulas tendencias «federalistas». Es un anarquismo que nos remite más bien a las comunas epicúreas, concebidas como un repliegue de la vida política (*suave mari magnum*...) pero sin pretensiones de constituir una Federación de Jardines o Huertos (y esto dicho sin perjuicio de las relaciones de amistad que mediaron entre diferentes jardines epicúreos).

(b) El *anarquismo municipalista* o *cantonalista*, federalista en el fondo, tiene ya un significado político de mayor alcance (precisamente por el federalismo). Acaso habría que poner como inspirador principal de este tipo de anarquismo a Pedro José Proudhon, que en 1840 publicó su famoso libro *¿Qué es la propiedad?* Proudhon reivindicó el término anarquismo, devaluado por los revolucionarios franceses de primera generación, como denominación de sus proyectos revolucionarios, aunque la anarquía no es para Proudhon y sus seguidores un proyecto negativo, menos aún nihilista, sino positivo. Lo que busca Proudhon es consolidar el orden social fundado en las leyes naturales y sociales, las leyes que las

ciencias positivas, dice él, están investigando y formulando. Un orden que implica la aniquilación del Estado y del Gobierno, como construcciones artificiales y no naturales, porque los estados y los gobiernos son los responsables del desorden social. «La anarquía es el orden, el gobierno es la guerra civil», dirá, en 1850, un discípulo de Proudhon, Anselmo Bellegarrigue.

El anarquismo supone además una crítica radical al Rousseau republicano, o a Robespierre, es decir, un rechazo al sufragio universal, inherente a la democracia, en cuanto implica la delegación del poder. La influencia de este anarquismo federalista en movimientos políticos posteriores, desde Bakunin hasta Pi Margall, en España, ha sido ampliamente reconocida.

(c) El *anarcosindicalismo* es la forma del anarquismo más próxima (sin perjuicio de su apoliticismo intencional) a lo que llamamos izquierda definida. El anarcosindicalismo encuentra en el sindicato (la CGT francesa se fundó en 1902, la CNT española en 1910, pero precedida por una federación llamada Solidaridad Obrera, creada en Barcelona en 1902) una plataforma desde la cual podría superarse la situación planteada por la desaparición sucesiva de «plataformas» que el anarquismo bakuninista había ido perdiendo, desde su expulsión de la Primera Internacional (Aix 1872) hasta el Congreso de Saint-Imiers (1877); pérdida que arrojó a los anarquistas a la «acción directa», a la «propaganda del hecho», al anarquismo terrorista de la *Belle époque* (asesinato del presidente Sadi Carnot, asesinato de Cánovas, asesinato de Canalejas, bomba del Liceo de Barcelona). La bomba, o la pistola, sería ahora sustituida por la huelga general revolucionaria. «El sindicato, que es hoy día una sociedad de resistencia, habrá de ser en el futuro el grupo de producción y distribución, y así mismo la base de la organización social», se dice en la Carta de Amiens, del Congreso de 1906.

El anarcosindicalismo jugó un papel muy importante, de hecho, en la política europea de las primeras décadas del

siglo XX y, en particular, en la Guerra Civil española. Los conflictos planteados en la disyuntiva «primero la revolución, después la guerra» de los anarquistas, o «primero la guerra, después la revolución» de los comunistas, aceleraron el derrumbamiento de la Segunda República española.

El anarcosindicalismo fue decisivo en la profundización de la distinción entre la «izquierda política» y la «izquierda económica y social». Y sus «sindicatos únicos de ramo» prefiguraron en España a los sindicatos verticales de Falange. La CNT acordó en el Congreso del Teatro de la Comedia (Madrid 1919) adherirse a la III Internacional (lo que demostraba su «deriva» hacia la política definida), aunque muy pronto (Ángel Pestaña, Salvador Seguí) se darían cuenta de las incompatibilidades del anarquismo y del leninismo. La «politización» de hecho del anarcosindicalismo habría que ponerla, más bien (si mantenemos el parámetro del Estado), en el momento de la creación de la FAI, Federación Anarquista Ibérica, en 1927, grupo semisecreto dentro de la CNT, y en la participación en el Frente Popular.

8. Anarquistas y comunistas no se diferencian sólo en los *medios* sino también en la prefiguración del *estado final*

De lo que precede deducimos que lo más característico del anarquismo, como una «generación» específica de la izquierda definida, no habría que verlo tanto en su proyecto metapolítico (por no decir utópico) acerca del término *ad quem* de la revolución, a saber, la extinción del Estado (puesto que esta característica la compartían con los marxistas, pero retrotraída *in illo tempore*), sino en las «plataformas» (como término *a quo*) escogidas para llevar adelante su acción, porque estas plataformas, como hemos dicho, no habrán de interpretarse como simples medios para llegar a un fin, sino como prefiguraciones de ese mismo fin.

Y en la elección de sus plataformas, fuera aparte de cualquier terreno «hollado» por el Estado, consistía su ruptura con la Revolución francesa «realmente existente», en tanto ella fue adelante (según sus críticos, se traicionó) gracias a que mantuvo las plataformas del Estado, incluso según el modo extremado del imperialismo bonapartista. Consideramos, en consecuencia, completamente improcedente tratar de delimitar el anarquismo y el marxismo como dos corrientes diferenciadas en los medios y no en el fin último. Estas diferencias son puramente metafísicas e ideológicas, y no permiten reconocer el alcance real, en el terreno político, de la oposición entre anarquistas y marxistas.

El anarquismo representa así una ruptura con los cursos de la Revolución francesa, merced al *regressus* que practica respecto de los supuestos revolucionarios, una vez cumplida la primera fase de la racionalización holizadora. Y marca también una ruptura con las futuras generaciones de la izquierda (la cuarta, la quinta y la sexta), de las que podríamos decir, globalmente, que *reanudan* el curso de la Revolución francesa, es decir, de una revolución ejercitada sobre la plataforma del Estado, tal como Lasalle, y sobre todo Marx, la habían postulado.

En una gran medida puede afirmarse que los géneros de la izquierda definida que surgen a final del siglo XIX y en la primera mitad del XX han de considerarse como géneros de inspiración marxista, y no bakuninista, aún cuando algunos de ellos se hayan desprendido del marxismo (agradeciéndole unas veces los servicios prestados y reprochándole duramente otras sus errores científicos e ideológicos) y hayan recibido algún influjo del anarquismo (ya sea en forma de federalismo —que sigue tomando sin embargo el Estado como parámetro— o del libertarismo antisoviético o antiestalinista).

La oposición Marx/Bakunin puede verse también, por tanto, como una oposición establecida a partir del significado dado a la Revolución francesa. Marx y Bakunin se distanciaron de ella; pero mientras que Bakunin y el anarquismo la

descalificaron como aberración de la única línea correcta, Marx la «diagnosticó» como revolución burguesa y necesaria, por tanto, en la evolución ulterior, sobre cuyos resultados habría que apoyarse. Y su principal «resultado» era la formación del proletariado industrial (aún no «estatalizado») que constituyó la «plataforma» de la acción política del marxismo. De este modo resultaba que la AIT, Asociación Internacional de Trabajadores, creada en 1864, fue la plataforma sobre la cual Marx y Bakunin confluyeron inicialmente en su acción práctica. Así también la perspectiva desde la cual se situaban era muy similar en principio: la perspectiva del internacionalismo, más que la perspectiva del Estado nacional. ¿Acaso Engels no había escrito que «la bandera de la Comuna es la bandera de la República universal»?

Pero el conflicto estalló enseguida. Aunque la AIT tenía una fuerte impregnación anarquista, Marx la concibió como un organismo que debía dotarse de una potente estructura jerárquica. Bakunin no podía aceptar semejante proyecto, y tras debates por todos recordados (Congreso de La Haya, 1872), vino la exclusión de Bakunin y el traslado, inspirado por Marx, de la Internacional a Nueva York, acaso para librarse de la influencia bakuninista.

En cierto modo puede afirmarse que Marx, como Bakunin, no utilizaron plataformas estatales revolucionarias, sino plataformas de índole más bien sindical: Marx fue un doctrinario (que redactaba manifiestos, por ejemplo, el del II Congreso Comunista de Londres, de 1848, y discursos de apertura de congresos) pero sin militar propiamente en ningún partido. Sin embargo, su perspectiva ante estas plataformas era radicalmente opuesta. Desde el internacionalismo, desde la República universal, si se quiere, Marx miraba hacia las repúblicas particulares (Alemania, Francia, Inglaterra); en estas repúblicas era en donde las asociaciones obreras tenían que conquistar el poder del Estado. Marx vinculaba en efecto el fortalecimiento del Estado-nación (y sobre todo de un Estado-nación de dimensiones suficientemente grandes, lo que

implicaba un «desprecio» hacia las «naciones sin historia») para el desarrollo del proletariado y, por consiguiente, para la creación de las condiciones imprescindibles para la revolución comunista. Por ello Marx podía interpretar la revolución burguesa como eslabón necesario, en la concatenación histórico económica, de la revolución comunista universal.

Bakunin (sin perjuicio de su actuación «blanquista» en la Comuna de Lyon, en 1871, actuación que sin embargo no tuvo el sentido de una dictadura del proletariado) prescindía de las estructuras políticas de la «República», y sólo veía en ellas a los obreros que trabajaban, mejor aún, a los individuos humanos, a los que ni siquiera contemplaba como miembros de una clase social. Era inconcebible para él que un movimiento comunista que se proponía como objetivo la abolición del Estado comenzase predicando el fortalecimiento del Estado. Conviene no olvidar que la ocasión principal de la ruptura entre Marx y Bakunin en 1869 se planteó otra vez en función del parámetro del Estado, pero no se planteó tanto en un terreno abstracto, cuanto en el terreno «paramétrico» concreto del conflicto entre Prusia y Francia, entre Bismarck y Napoleón III. Bakunin predicaba la insumisión de los trabajadores a la guerra; Marx veía la conveniencia de que los obreros apoyasen también a Prusia. El parámetro del Estado, y de un estado real, seguía siendo el criterio objetivo de separación.

9. La tercera generación, después de Bakunin

La izquierda definida posterior a Bakunin y al anarquismo, tomó, en general, el partido de Marx: la revolución socialista tenía que hacerse sobre la plataforma de estados constituidos, en Alemania, en Francia, en Italia, en España; allí donde había una clase obrera suficientemente desarrollada y, por tanto, un desarrollo industrial, científico y social del más alto nivel.

Pero esto no quiere decir que la influencia del anarquismo, como izquierda de tercera generación, hubiera cesado. Su

influencia continúa a lo largo de todo el siglo XX y permanece activa en el presente.

A veces, a través de plataformas «naturales», plataformas que no quieren ser políticas, plataformas de la llamada «sociedad civil», de las cuales hoy son las más conocidas las llamadas ONG (Organizaciones No Gubernamentales, en gran medida de inspiración eclesiástica: ¿acaso no fue san Agustín el primer anarquista?), los movimientos verdes (ecologismo y anarquismo, franciscanismo, van muy unidos), los movimientos antiglobalización, los movimientos antisistema o contracultura, las comunas hippies, etc. Y, por supuesto, en la ideología, difusa hoy por toda la izquierda, de la «microfísica del poder» que Foucault y sus discípulos analizan minuciosamente.

Frente a la terna propia de toda estructura estatal de la democracia republicana: (votar, tributar, servir) la terna anarquista propondrá: abstención, huelga tributaria, insumisión. A veces, a través de plataformas «contra natura» del anarquismo, principalmente a través de plataformas organizadas desde la socialdemocracia. La «inyección anarquista», en algunos partidos socialdemócratas, ha sido tan importante que ha terminado por desalojar las más mínimas radículas marxistas que podían conservarse en estos partidos. La asimilación del anarquismo en el socialismo fue ya contemplada por J. Jaurés, quien advirtió en 1893 que socialismo y anarquismo podrían confluir en el futuro si compartían la convicción de que «el más universal de los principios es el de la realidad infinitamente diversa de los individuos».

En España, la confluencia entre socialismo y anarquismo, prevista por Jaurés, habría sido canalizada por el liberalismo burgués, ya establecido en España por la segunda generación de la izquierda. El 33 Congreso del PSOE (1994) se declara abiertamente liberal, y utiliza las coordenadas de la Revolución francesa: Racionalidad, Libertad, Igualdad, incorporando por cierto dos términos nuevos a aquella tradición: Ética y Solidaridad. Ulteriormente el secretario general del PSOE,

Rodríguez Zapatero, habla de vez en cuando de «socialismo libertario». Dicho de otro modo: los componentes socialistas, no sólo de la quinta generación de la izquierda, sino también de la cuarta, quedan, al menos en la ideología, anegados en el liberalismo de la segunda generación, más adecuado al Estado del bienestar, tal como se vive en la España integrada en la Unión Europea. Nada tenemos que objetar, por supuesto, sino que la definición de socialismo que ofreció el 33 Congreso del PSOE no discrimina la izquierda definida de la derecha, también definida, por su voluntad de centro. Puede decirse que los dos partidos españoles mayoritarios a comienzos del siglo XXI están de acuerdo y quieren lo mismo: Milán. El Gobierno.

5. La izquierda de cuarta generación (o cuarto género de izquierda): la izquierda socialdemócrata

1. Los orígenes de la cuarta generación, o izquierda socialdemócrata

Con el concepto de «cuarta generación» de las izquierdas englobamos a la izquierda representada principalmente (a partir de los últimos años del siglo XIX y a lo largo del siglo XX) por los partidos socialistas y socialdemócratas, organizados (fundados o refundados) después de la Guerra Francoprusiana, «homologados» en la II Internacional, que se constituyó por el Congreso Internacional Socialista de 1889, en la rama que en 1907 se consideró moderada (la de Jaurés), que en 1919 se continuaría por la «Internacional de Amsterdam» (llamada a veces «Internacional dos y media», cuando aún se reconocía que no cabían terceras vías), frente a la rama extrema de Lenin (de la que resultará, en 1919, la III Internacional, orientada al comunismo internacional, es decir, al Kommintern).

Conviene tener presente que el SPD, Socialdemokratische Partie Deutschland's, remonta su origen, sin embargo, al año 1875, en el que se produjo la fusión entre la Asociación General de los Trabajadores Alemanes (que había fundado Lasalle en 1863) y el Partido Obrero Democrático (fundado por A. Bebel y W. Liebknecht en 1869). Este partido, inspirado por Lasalle, y luego por Engels, prohibido por Bismarck en 1878, y levantada la prohibición en 1890, tomó, impulsado por Kautsky, a partir del Congreso de Erfurt (1891), una dirección autodenominada «marxista-ortodoxa». Dentro del SPD tomó cuerpo el «revisionismo» de E. Bernstein (el albacea de Engels), que abandonaba toda perspectiva revolucionaria en nombre del gradualismo, y que fue condenado en el Congreso de Hannover (1899) por Bebel y Kautsky, pero que acabó triunfando por el apoyo de los sindicatos socialdemócratas alemanes.

Asimismo conviene tener presente que el Partido Obrero Francés (el de Jules Guesde), de inspiración marxista, se fundó en 1879, y el Partido Socialista Revolucionario (el de Vaillant), con influencias blanquistas, en 1898; el Partido Socialista Francés resultó de la fusión de ambos partidos, en 1901, bajo la dirección de Jaurés.

El Partido Socialista Austriaco fue fundado en 1874, y en él confluyeron tendencias lasallianas y marxistas, con algún componente terrorista. Pero en 1919, habiendo alcanzado («Viena la roja») el gobierno (Karl Renner en la Presidencia, Otto Bauer en Guerra), reprime al bakuninismo y se adhiere a la «Internacional de Amsterdam».

El Partido Socialista de España se organizó en 1879 (su primer congreso, en 1888), aunque procedía de antes (conflicto, en 1872 de José Mesa, que tanto influiría en Guesde, y de Pablo Iglesias, con los *aliancistas* bakuninistas; su revista, *La emancipación*, estaba dirigida por Iglesias, Mesa y Lafargue, el yerno de Marx). Y tras años en la clandestinidad fue legalizado por Sagasta.

2. La izquierda socialista (socialdemócrata) ante el parámetro del Estado

Nuestro propósito, obviamente, en este lugar, no es hacer, ni aún esquemáticamente, una historia de la socialdemocracia, sino tomar algunas referencias (que podrían multiplicarse, pero las expuestas serán suficientes para nosotros) orientadas a mantener la interpretación que estamos defendiendo de la izquierda socialista, como una izquierda definida frente a posiciones de izquierda indefinida o especulativa; por tanto como una izquierda implicada en la política real, pero diferenciada también de las izquierdas praetermarxistas o antimarxistas (republicanos radicales, liberales, bakuninistas) y de las izquierdas de inspiración marxista (al menos en su origen, a saber, las que se comprenden bajo la quinta generación —la III Internacional— y la sexta generación —que llamamos asiática o maoísta—).

La izquierda socialista, interpretada como cuarta generación, es la primera de las tres corrientes generales de la izquierda que se constituyeron con inspiración marxista, y esto dicho sin perjuicio de los revisionismos que desde Bernstein la alejaron de los principios marxistas e incluso la llevaron a desmarcarse explícitamente, no ya del leninismo, sino incluso del marxismo, como fue el caso del PSOE en su refundación tras la muerte de Franco. (La «recuperación» de la «Ilustración» de la época de Carlos III, que el gobierno socialista de España promovió en los años ochenta del siglo XX durante el período de su gestión —incluso se fundó una universidad en Madrid bajo la advocación de Carlos III, cuyo rector fue el presidente de las Cortes socialistas— podría tener que ver con la estrategia de disociación ideológica respecto del marxismo, buscando un enlace directo con el siglo XVIII, sin olvidarse de hacer una reverencia a los Borbones.)

Ahora bien, y ésta es nuestra tesis interpretativa fundamental, el *criterio político* que diferencia al socialismo democrático, no solamente de las corrientes praetermarxistas o antimarxistas, sino también de las corrientes de inspiración marxista, pero no socialdemócratas (leninistas o maoístas), tiene que ver con su posición diferencial respecto del parámetro que venimos considerando como característico para una definición de la izquierda, a saber, el Estado (nacional o plurinacional); por tanto por la relación de cada estado con los demás estados.

No pretendemos insinuar con esto que sean irrelevantes las múltiples diferencias que cabe establecer entre las diferentes corrientes o géneros de izquierda en materia de política económica, fiscal, religiosa, familiar, moral, etcétera, incluso «metodológica». Lo que afirmamos es que las diferencias en estos terrenos, muy importantes sin duda, quedan polarizadas, en cuanto a su coloración izquierdista, en función de las diferencias de sus posiciones ante el Estado, en el sentido en que venimos entendiéndolo (como Estado del «Nuevo Régimen» alumbrado por la izquierda de la Revolución francesa).

3. Los grandes estados nacionales o plurinacionales y los pueblos sin historia

Sostenemos, en resolución, que la clave política diferencial del socialismo (como cuarto género de izquierdas, con todas sus especificaciones y variedades consabidas) reside en sus posiciones acerca del Estado, como parámetro en función del cual ha de plantearse el proceso de transformación de la sociedad del Antiguo Régimen en la sociedad «racionalizada», organizada por los principios de la libertad, la igualdad y la solidaridad que proclamó la Gran Revolución, aplicados a la universalidad del Género humano.

Una inspiración marxista (pero también lasalleana) nos pone delante de una generación de izquierdas preocupada no sólo por las líneas estrictamente políticas por las cuales se encarrilaron preferentemente las dos primeras generaciones, que culminaron con el ideal del «Estado de Derecho», sino también por las líneas sociales, que culminarían con el ideal

del «Estado Social de Derecho», a cien leguas, por tanto, del anarquismo. El socialismo se asienta, en resumidas cuentas, en el Estado como plataforma imprescindible para llevar adelante el proceso revolucionario de la transformación social. Por ello, todo movimiento tendente a debilitar al Estado, o a extinguirlo, tendrá que verse como irracional (aun cuando su objetivo, más o menos metafísico o metapolítico, fuera la instauración de la «comunidad del Género humano»).

La cuarta generación de izquierdas se inspira sin duda en una idea central del materialismo histórico, según la cual (para decirlo con palabras de Mehring) «la suprema meta de la emancipación proletaria pasa, como condición ineludible, por la formación de grandes estados nacionales» —de ahí el desinterés de Marx y Engels por los que ellos llamaron «pueblos sin historia» (entre estos consideraron al pueblo vasco)— y esto debido a que el modo de producción capitalista, eslabón imprescindible del proceso histórico hacia la formación del proletariado, exige la definición de fronteras nacionales (con sus colonias correspondientes) de amplitud suficiente para su desarrollo, y con él para el desarrollo del proletariado, motor principal de la revolución.

Y si el Estado, suficientemente maduro como «Estado burgués», se toma como plataforma de la política de transformación hacia el socialismo de Estado, se comprenderá que la política hacia el socialismo tendrá que dirigirse por los siguientes dos principios fundamentales:

Primero: por el principio de la vía revolucionaria «intraestatal». Este principio tendrá que orientar una metodología de vía pacífica (democrática, por ejemplo), rechazando la vía violenta o incluso el «golpe incruento» de Estado; y esto tanto si se razona desde el gradualismo, como si se razona del «mutacionismo» (que años más tarde podría ser contemplado por la teoría de las catástrofes). Una guerra civil, por ejemplo, no sería la metodología más aconsejable para conseguir una transformación social en el ámbito de cada Estado.

Segundo: la acción política revolucionaria, centrada en el

ámbito de cada estado, no excluirá la «fraternal cooperación» con los estados hermanos, cuyos partidos estarán integrados en la Internacional Socialista; pero esta cooperación habrá que entenderla sin perjuicio del principio de no injerencia de cada estado en el ámbito de las competencias de los demás estados; lo que equivale a asumir la metodología del pacifismo en todo cuanto concierne a las relaciones internacionales.

No faltará quien advierta que estos principios son muy indeterminados, y admiten variantes múltiples y contrapuestas entre sí. Así es, en efecto, pero estas variantes no pueden hacernos olvidar la importancia normativa que corresponde a los principios de la política nacional e internacional, aunque sea en sus líneas más generales.

También hay que tener en cuenta que estos principios se proporcionaban, mejor que en ninguna otra época, a la situación mundial vigente en el siglo que transcurre desde finales del XIX a los finales del XX, si subrayamos en este siglo la consolidación de los estados nacionales (principalmente, es decir, sin perjuicio de los grandes estados multinacionales, y aun de los estados continentales) como unidades reconocidas en el Derecho Internacional (la Sociedad de las Naciones, en 1917, y la Organización de las Naciones Unidas en 1944).

La situación, a comienzos del siglo XXI, no es ya exactamente la misma, si se tiene en cuenta, tanto como el proceso de «globalización» el proceso de continentalización, en función del cual la soberanía de los estados nacionales van trasfiriéndose, en proporciones variables, a los estados continentales (Estados Unidos de Norteamérica, Unión Europea, Federación Rusa).

Del segundo principio se deducirá, por ejemplo, que, en caso de un conflicto entre estados nacionales (como ocurrió en la Primera Guerra Mundial, y aun en la Segunda) la política de los partidos socialistas se inclinará a prestar apoyo preferencial a su patria, antes que a su partido; de suerte que los obreros franceses irán a la guerra contra Alemania, y los obreros alemanes irán a la guerra contra Francia, a pesar de que, en cuanto

socialistas, los obreros franceses y los obreros alemanes habrían de estar teóricamente más cerca de lo que estaban respectivamente con los burgueses franceses o con los burgueses alemanes.

4. El Estado nacional, ámbito de la izquierda de cuarta generación o socialdemocracia

La vigencia de estos dos principios podría constatarse en detalle analizando la trayectoria del socialismo a lo largo de los siglos de referencia.

En la II Internacional, Bebel y Kautsky impusieron la tesis de que la Revolución llegaría por sí misma, sin necesidad de «lanzar a la clase obrera a una carnicería»: lo que hacía falta era prepararla para la Revolución, para poder controlar el nuevo Estado. En Alemania, por ejemplo, cabría comenzar recordando las connivencias de Lasalle con Bismarck, y su proyecto de un estado progresista que tomaría unas décadas más tarde el nombre de Estado de Bienestar. No puede olvidarse que el Congreso Internacional de Amsterdam de 1904, establecía que en cada estado se organizaría únicamente un solo partido socialista, «puesto que la clase obrera era única». En 1914 el Partido Socialdemócrata Alemán adopta una política de colaboración decidida con el káiser (lo que guarda un cierto paralelismo con la colaboración que en España prestó el Partido Socialista Obrero Español a la dictadura del general Primo de Rivera).

Esto es lo que exasperaba a Lenin, que consideraba la política estatalista de la II Internacional como «chovinismo grosero», y citaba el artículo de Kautsky (en *Neue Zeit*, 2 de octubre de 1914) en el que decía: «Todos tienen el derecho y la obligación de defender a su patria; el verdadero internacionalismo consiste en reconocer este derecho para los socialistas de todas las naciones, la que se encuentra en guerra con la mía...»).

El ala izquierda del partido alemán mantuvo el «¡abajo las armas!», y al final de la guerra, cuando el SPD llegó al poder (Ebert, jefe de Gobierno; Noske, ministro de la Guerra) fueron ejecutados los espartaquistas, Rosa de Luxemburgo y Liebknecht. (Se ha dicho que esta «deriva derechista» llevó al Partido Socialista Alemán a perder capacidad de resistencia cuando Hitler, en 1933, lo declaró ilegal, junto con otros partidos; la secesión del ala izquierda, en la época de la República de Weimar, la llevó a unirse al Partido Comunista, recién fundado, como ocurrió en España y en Francia. No cabe olvidar que tras el hundimiento de la Unión Soviética, la política de reunificación de las dos Alemanias en una sola patria alemana, fue impulsada muy principalmente por el SPD de Willy Brandt.

Asimismo, es pertinente recordar aquí la importancia decisiva que la socialdemocracia austriaca dio al Estado-nación. Sin duda el Partido Socialista Austriaco estaba especialmente sensibilizado, dado el contexto de heterogeneidad cultural en el que él actuaba, a saber, el imperio austrohúngaro. Lo cierto es que en este contexto brotaron las ideas de Otto Bauer y otros sobre las *naciones culturales* (*La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, 1907), que tanta importancia estaba llamada a tener, no sólo en Rusia (a través de la crítica de Stalin) sino también en la España de las *nacionalidades históricas* de la Constitución de 1978.

5. El socialismo político, en evolución hacia un socialismo ético

Se comprende, por otro lado, que un socialismo «gradualista» y estatista, como proyecto de desarrollo en los recintos de los estados nacionales (todo lo hermanados que se quieran) tienda a orientar a los partidos socialistas hacia una suerte de fabianismo, en el Reino Unido, o hacia una suerte de monroísmo socialdemocrático en Estados Unidos (Dewey, Rorty), o hacia un liberalismo socialista en la Europa posterior al

hundimiento de la URSS, en la Europa de las democracias homologadas y del Estado de Bienestar, que sólo se diferencia de la derecha o del centro, a pesar de la agresividad verbal en los discursos parlamentarios, en cuestiones técnicas de política hidrológica o de gestión de la marea negra provocada por un petrolero que se hunde.

6. La izquierda de quinta generación (o quinto género de izquierda): la izquierda comunista

1. La quinta generación de izquierdas y el bonapartismo

La quinta generación, o si se prefiere, el quinto género de izquierda definida, se corresponde con el comunismo tal como se encarnó, o pretendió haberse encarnado, a lo largo del siglo XX, en torno a la Unión Soviética (prescindimos aquí de la IV Internacional, fundada por Trotsky, y sus secuelas, dado que sus posiciones se han mantenido siempre en una clara marginalidad política).

Nuestro propósito no es tampoco recordar siquiera los grandes hitos de este proceso, sino interpretarlos, del modo más breve posible, en las coordenadas que venimos utilizando: «la racionalización» de la sociedad política del Antiguo Régimen, y ulteriormente del régimen capitalista burgués, asentándose en una plataforma concreta de naturaleza política, el Estado, sin dejar al margen de la extensión de esa racionalización a las demás sociedades políticas, a todo el Mundo.

La izquierda de quinta generación siguió una vía que en cierto modo reproducía la vía bonapartista, a través de la fundación del Imperio soviético, por cuanto presuponía que únicamente podía llegarse a un comunismo universal desde la plataforma de un estado comunista firmemente asentado y actuando sobre los demás estados.

La racionalización comunista, por lo demás, según ya hemos dicho, no se consideró a sí misma como una «izquierda», y ello estaba justificado (dejando de lado explicaciones semánticas de las que ya hemos hablado, y que tienen en todo caso un valor muy secundario) si se tiene en cuenta que desde la perspectiva del materialismo histórico, si la izquierda estaba asociada en su origen a la Gran Revolución burguesa, reinterpretada como eslabón imprescindible en el proceso revolucionario mundial («no se puede ser marxista —decía Lenin en *La bancarrota de la II Internacional*— sin sentir el más profundo respeto por los grandes revolucionarios burgueses [acababa de citar a Robespierre, a Garibaldi...], a quienes la historia había conferido el derecho de hablar en nombre de las patrias burguesas, que en la lucha contra el feudalismo habían elevado a una vida civilizada a decenas de millones de hombres de las nuevas naciones»), podía no resultar adecuado aplicarla a un movimiento que buscaba precisamente el desbordamiento de la izquierda burguesa.

Por eso Lenin, y en gran medida sus sucesores, no consideraron primaria la tradicional oposición izquierda/derecha, sino la oposición entre el imperialismo, «fase final del capitalismo», y el comunismo bolchevique. Dentro de éste, cabría hablar, es cierto, de las desviaciones de izquierda (o del izquierdismo, *levizná*) y de las desviaciones de derecha (*pravii*).

Por lo demás, los contenidos de estas desviaciones de izquierda o de derecha no fueron siempre los mismos, aunque mantuvieron una polarización hacia el extremismo, hacia la acción directa (frente a los proyectos prudenciales del Partido en la política real, los «izquierdistas» invocaban un «conocimiento científico» infalible, que les permitía justificar su voluntarismo al lanzarse a la acción si necesidad de ajustarse a los planes y programas más prudentes). Por eso, por ejemplo, contraponían el partido de los jefes y el partido de las masas;

y creyendo como científicamente probadas las fases del curso de la revolución, tendían a simplificar los pasos que conducen a ella, considerando como pérdida de tiempo cualquier compromiso o «pasos atrás para dar luego dos hacia adelante». A veces, la diferencia entre izquierdismo y derechismo se concretará en los ritmos de la acción: el izquierdismo buscaría resultados rápidos (la colectivización de Stalin, a marchas forzadas, a partir de 1928, sería izquierdista). Pero en China se aplicó el rótulo de izquierdismo a la política del ala izquierda del partido (Liu Chao Chi), que dominó en el verano y otoño de 1957, en el experimento de las cien flores, en la política de las comunas y en el gran salto adelante. El ala derecha del Partido Comunista Chino (Chu En Lai), en cambio, más simpatizante con la URSS, justificaría políticas tipo NEP y recomendaría «ir despacio». Mao se habría mantenido en el centro, favoreciendo el ala izquierda o la derecha según conviniese, a su juicio, al curso de la Revolución.

Sin embargo, y desde la perspectiva etic de nuestras coordenadas, el comunismo bolchevique ha de ser situado a la izquierda del capitalismo (del imperialismo depredador, del fascismo, del nazismo), como de hecho fue interpretado en la España de Franco o en la Italia de Mussolini. Cuando, por ejemplo en España, se computaban los votos de la izquierda en las elecciones de 1936, el Partido Comunista entraba desde luego en el cómputo. Cuando en la España de 1978 se habla de «la unidad de la izquierda», o incluso se forma una coalición que se llama Izquierda Unida, se cuenta desde luego con el Partido Comunista. No es desde luego una izquierda que pudiera considerarse como mera continuación de la izquierda de primera o segunda generación, pero sí es un nuevo género de izquierda, surgido de la primera generación, según establece el propio materialismo histórico cuando habla de la sucesión de las revoluciones.

2. La quinta generación de izquierda en el poder

Los comunistas de finales del siglo XIX y del XX, en cualquier caso, se diferenciaron formalmente de los anarquistas de la I Internacional, y de los socialistas de la II Internacional. Aunque, en otro terreno, el movimiento comunista, que se consideró también como heredero auténticamente ortodoxo del marxismo (lo que se llamó el marxismo-leninismo), en contraposición con la socialdemocracia, mantuvo posiciones análogas, como hemos dicho, a la que el bonapartismo imperialista mantuvo frente a la izquierda radical o liberal, concentrada en la vida política de cada estado. El comunismo, en cambio, desde el principio, se propuso la transformación revolucionaria y racional del Estado burgués imperialista (cuya recurrencia se consideraba irracional, por cuanto —se pensaba con Lenin— conducía a su propia aniquilación) en un estado comunista que, a su vez, se orientaba hacia la transformación de los demás estados, como fase previa para la «extinción definitiva del Estado». Una extinción, por lo demás, contemplada *in illo tempore*.

El movimiento comunista se enfrentaba inmediatamente, por tanto, no sólo con la transformación revolucionaria interna de un estado, el eslabón más débil del sistema capitalista, sino también con la transformación revolucionaria de todos los demás estados. Las contradicciones que este doble planteamiento, que ya se había presentado, aunque a otra escala, en la Revolución francesa, como contradicción entre los hombres y los ciudadanos, se hicieron patentes en diversos momentos. Uno muy significativo fue el del Tratado de Brest-Litovsk, el 22 de marzo de 1918, mediante el cual la «Revolución de Octubre de 1917» firmaba la paz con Alemania, cediendo Finlandia, Países Bálticos y parte de Polonia. En torno al Tratado de Brest-Litovsk se suscitaron todas las cuestiones de fondo, que venimos presuponiendo, sobre la disyuntiva entre la guerra y la política de «pacífica colaboración entre la Rusia soviética y las potencias capitalistas»,

disyuntiva impuesta a quienes pretendían la transformación revolucionaria del «eslabón más débil».

En el VII Congreso del Partido, en el que se debatió la cuestión de Brest-Litovsk, Riazanov dijo que el Partido «se vio obligado en el momento en el que tomó el poder en sus manos a enfrentarse con un dilema, el de decidir si debía apoyarse en las masas campesinas [en el ejército ruso, cuyos soldados clamaban pidiendo paz y tierra] o en el proletariado de la Europa occidental». Ya antes, en 1917, Lenin había dicho (a vueltas con la necesidad de aceptar aquella «paz vergonzosa») que «dependemos del apoyo, no solamente del proletariado, sino también del campesinado más pobre, que nos abandonará si continúa la guerra». Y en un artículo de *Pravda* («Una lección dura, pero necesaria») añadió: «La crisis de Brest-Litovsk aparecerá como uno de los puntos decisivos más importantes de la historia de la Revolución rusa y de la Internacional.» Comenta E. H. Carr: «[la crisis de Brest-Litovsk] llevó a su punto álgido el dilema de las relaciones, no resueltas, de la Rusia soviética con el mundo, el de una autoridad que aspiraba a actuar, a la vez y al mismo tiempo, como fuerza impulsora de la Revolución mundial, y como poder soberano de un estado en un mundo de estados. Y fue en ese momento en el que se establecieron los cimientos perdurables de la política exterior soviética».

Lenin, por tanto, no dejaba de lado la política pacifista de la I y de la II internacional, que pedía la abolición de los ejércitos permanentes y su sustitución por las milicias del pueblo o la «nación en armas». Lenin, en sus *Cartas desde lejos* (Suiza, marzo 1917), decía que quería fusionar la policía, el ejército y la burocracia con el pueblo del universo entero en armas, y crear «una verdadera milicia popular, general y universal, bajo la dirección del proletariado».

En conclusión, las contradicciones que desde el principio se aparecieron al movimiento comunista (y de las cuales sus jefes estaban plenamente conscientes), ¿no podían ser resueltas o sobrellevadas mediante el procedimiento del «paso atrás

y dos adelante»? Así lo creyó Lenin, en la confianza de que la Revolución se extendería rápidamente por la Europa central y occidental: de esta ampliación (que la historia desmintió) dependía, según Lenin, la supervivencia de la Revolución.

3. Lenin entendió la Revolución de Octubre como el primer acto de la Revolución europea y universal

Tenemos que renunciar a la exposición de las circunstancias que condujeron a Lenin a considerar, dentro de los principios del materialismo histórico, al Imperio de los zares (que, sin perjuicio de sus condiciones autocráticas no estuvieron al margen del proceso del desarrollo histórico moderno, como el mismo Stalin reconoció: Pedro el Grande, Catalina, Alejandro I —que incorporó Finlandia y Besarabia al Imperio, contra Napoleón— y Alejandro II, que decretó en 1861 la emancipación de los esclavos) como una plataforma lo suficientemente madura, cuanto a la composición de su proletariado industrial y de su campesinado, aun a título de eslabón más débil, en la cadena universal de los estados capitalistas, para promover, a partir de ella, la Revolución comunista universal.

Al preparar la Revolución en Rusia, Lenin lo hacía, como hemos dicho, presuponiendo que ella se propagaría, casi de inmediato, a los grandes estados capitalistas que habían ido consolidándose después de la Revolución francesa.

4. Las tres fases de la izquierda comunista de quinta generación

En la trayectoria seguida por el movimiento comunista podríamos distinguir tres períodos de aproximadamente treinta y cinco años cada uno. El primer período abarcaría los últimos años del siglo XIX y terminaría en 1924, con la muerte de Lenin; el segundo período comprende el intervalo que transcurre

desde la muerte de Lenin hasta la condenación de Stalin por el XX Congreso del PCUS (1956); el tercer período se extendería desde el XX Congreso hasta el derrumbamiento de la URSS, tomando la fecha convencional de 1990.

El fundamento de esta distinción, en tres períodos, de la trayectoria del «comunismo realmente existente» no es otro sino la combinatoria sistemática de los componentes estrictamente políticos de su revolución, tal como fueron formulados emic, aunque con fundamento *in re*, por la ideología soviética dominante, a saber, la dialéctica interna (de las clases en lucha) y la revolución exterior (o dialéctica de los estados en guerra).

La «composición» de estos dos cursos dialécticos se habría llevado a cabo de acuerdo con el siguiente orden de sucesión:

En el primer período, como «engranaje» de la guerra entre los estados (la Primera Guerra Mundial) y la lucha de clases (en el interior del Imperio moribundo o recién derrocado). La dialéctica entre los estados, la PGM, hizo posible la Revolución de Octubre; el ejército ruso, que desertaba de los frentes, proporcionó a Lenin y a Trotsky la fuerza necesaria para demoler el Imperio de Nicolás II.

En el segundo período, la situación de guerra exterior se reanudará (la Segunda Guerra Mundial, la guerra contra la Alemania nazi); pero esta guerra favorecerá la unidad interior entre las clases hasta entonces en lucha, hasta el punto de que Stalin podrá proclamar que en la Unión Soviética ha desaparecido la lucha de clases, aunque las clases subsistan, sin embargo.

En el tercer período la «guerra caliente» habrá cesado, aunque se continuará unos años en la forma de la «guerra fría»; también habría cesado no sólo la lucha de clases en el interior de la Unión Soviética, sino las mismas distancias entre las clases, como consecuencia del desarrollo de la economía y de la educación soviéticas.

5. El primer período: leninista

El primer período, que podríamos llamar *período leninista*, es el período de la dictadura del proletariado. Comprende los episodios del asalto al poder constituido, que culmina en la Revolución de Octubre, la demolición del Antiguo Régimen (incluyendo aquí la ejecución de la familia real) y la defensa respecto de las potencias que amenazan la Revolución naciente. Es una situación que reproduce la estructura de la Gran Revolución, cuando simultáneamente a la proclamación de la República francesa, los ejércitos austriacos atacan en Valmy. Es la época de la organización de las primeras instituciones de economía de guerra, de la NEP. La época de la organización, en 1919, de la III Internacional, etc.

6. El segundo período: estalinista

El segundo período es el central, el *período estalinista*. En él tomó forma la Unión Soviética como una sociedad política cuya estructura se había distanciado ya del régimen anterior y estaba adquiriendo un nuevo rostro, glorioso para unos, siniestro para otros.

Es el período de la intensa estatalización y centralización, imprescindible para acometer las tareas de la racionalización de la sociedad soviética mediante los planes quinquenales. La época de la industrialización planificada (no espontánea o anárquica, como habría sido la de la revolución industrial capitalista), y también, por consiguiente, la época del terror para quienes resistían a la revolución (los «campesinos saboteadores», por ejemplo).

Para muchos, el terror exige retirar todo reconocimiento de racionalidad a la revolución que lo practica; pero esta conclusión se apoya en el concepto del «racionalismo dialógico» que, en todo caso, pide el principio («sólo es racional lo que procede por los cauces del diálogo»).

Ésta es la época de la organización del Ejército Rojo, de la «Gran Guerra Patria» contra Alemania (¿qué diálogo cabía aquí?), de la transformación del régimen de la dictadura del proletariado en República Popular. La época del comunismo en un solo país, es decir, de la posibilidad de una transformación revolucionaria, en una parte de la Humanidad, muy grande sin duda (para muchos, no lo suficiente), en «patria del comunismo».

Hay que tener presente, en todo caso, que el «país» en el que se decía posible fundar la patria del comunismo no era un estado-nación de 20, 30 o 70 millones de habitantes, sino un estado multinacional de casi 250 millones de habitantes y 22 millones de kilómetros cuadrados.

Las Ideas que Stalin tuvo sobre la izquierda (para mantenernos lo más cerca posible del asunto de este libro) variaron, por supuesto, según época o circunstancias. Stalin, por de pronto, se inclinó a circunscribir la oposición izquierda/derecha al campo político, considerando un abuso de los términos extender la oposición al terreno del arte o de la literatura (en estos terrenos habría que utilizar otras oposiciones, de clase, por ejemplo). Prevaleció en Stalin, sin duda, la idea leninista de las desviaciones, respecto de una línea central, como lugar de encuentro posible, pero no como centro ocupado por oportunistas que esperan a definirse. Stalin subrayará el componente clasista (pequeñoburgués) del izquierdismo, y llegará a considerar a Trotsky como un «agente de la burguesía imperialista». Pero, desde nuestro punto de vista, lo más interesante es la aplicación que Stalin hizo de la oposición entre izquierda y derecha a la cuestión nacional, porque aquí tiene lugar una recuperación, de hecho, del sentido originario de la izquierda.

En junio de 1923, cuando Stalin era comisario para las nacionalidades, y en la Cuarta Conferencia del Comité Central del PCb de Rusia, con los funcionarios responsables de las repúblicas y regiones nacionales, Stalin utiliza los conceptos de izquierda y derecha (dentro de la organización comunista) tomando como parámetro precisamente la cuestión nacional. Las desviaciones de derecha están, según él, representadas por todos aquellos que reconocen de algún modo las voluntades nacionalistas que iban apareciendo en el territorio de lo que sería la Unión Soviética. Los sectores de derecha, para Stalin, serán enérgicamente condenados, por no saber oponerse a los planteamientos de los nacionalismos allí emergentes; para Stalin el nacionalismo, amparado por la derecha, sería el principal obstáculo ideológico para la formación de las vanguardias marxistas en las regiones periféricas y en las repúblicas.

Pero las izquierdas periféricas también serán condenadas por Stalin, puesto que ve en estas izquierdas un excesivo distanciamiento y desprecio, muy poco táctico, hacia los movimientos nacionalistas o regionalistas en nombre del Estado comunista; de este modo cree Stalin que los izquierdistas pueden alejar de la revolución a los campesinos y a capas extensas de la población local. Lo que queremos subrayar, por tanto, es que Stalin está reconociendo aquí, de hecho, a la izquierda su definición en función del Estado común, aunque considera al izquierdismo, más que a la izquierda, como una desviación de signo táctico más que ideológico.

Probablemente, a raíz de la lucha contra el nazismo y contra el fascismo, durante los años treinta, y ante la política de Frente Popular que requería encontrar un rótulo común para anarquistas, socialdemócratas y comunistas, se abre un proceso que tiene singular relevancia para todo aquel que analiza la estructura y evolución de los conceptos de izquierda. Es el proceso de recuperación del significado «ponderativo y envolvente» del término izquierda, rectificando el sentido peyorativo marginal («desviación infantil») que Lenin le había dado de hecho.

Esta rectificación, al enfrentarse con los textos de Lenin, se llevó a cabo sin duda mediante las técnicas propias de la reinterpretación «conservadora». Así, cuando Jorge Dimitrov, en su discurso del 2 de agosto de 1935, en el séptimo congreso

de la III Internacional («La unidad de la clase obrera en la lucha contra el fascismo»), sustituye el «izquierdismo» de Lenin por «sectarismo», o bien cuando llama «ultraizquierdismo» o «extremismo» a lo que venía siendo «enfermedad infantil» del comunismo.

7. El tercer período: la coexistencia pacífica del comunismo y el capitalismo

El tercer período del comunismo realmente existente supone un giro radical en las directrices del período estalinista. La Unión Soviética pretende reorganizarse, una vez consolidada la Revolución y corregidos sus errores, como Estado socialista con rango de primera potencia en el concierto internacional. Esto no quiere decir que no deje de mirar hacia afuera. Basta recordar Cuba, Angola o Vietnam. Pero es en este período en el que Krutchev, en los años sesenta, se atreve a anunciar que el socialismo en la Unión Soviética —que ya ensaya formas de economía de mercado— se alcanzará en plenitud en los años ochenta. Pero esto no significa que pueda perderse la perspectiva mundial, «globalizadora». Tanto en la Guerra Fría, como en la época de la «coexistencia pacífica», va calando la doctrina de que el despliegue del socialismo, el incremento acumulativo del PIB, la nueva organización del sistema de educación y de la competencia tecnológica y aeroespacial, la «carrera hacia la Luna», harán ganar la batalla contra el capitalismo.

Pero la batalla estaba perdida en este terreno, como se vio ya, cada vez más claramente, en los primeros años de la década de los setenta. Los signos de resquebrajamiento del sistema comunista se hacían cada vez más visibles. El conflicto chino-soviético, ya desde los años cincuenta y sesenta, y la ruptura con la China comunista en 1978; la revuelta de Hungría en 1956, Praga en 1968, la crisis de la producción de trigo en 1972, la Perestroika y el derrumbamiento final, y con él, el debilitamiento, o la extinción, de los partidos comunistas de Italia, de Francia, de España y de Portugal; por tanto de partidos comunistas que, sin embargo, ya habían proclamado su distanciamiento con el PCUS. Los proyectos de «eurocomunismo» quedaron en nada.

8. La caída del comunismo realmente existente

Está fuera de lugar tratar de formar aquí un juicio de valor sobre el movimiento comunista que existió realmente en Europa durante setenta años. Lo que aquí nos incumbe es exclusivamente ver a este movimiento como a un género, el quinto de nuestro cómputo, de un proyecto de izquierda muy definido, que todavía alienta en diversos lugares del mundo. Un movimiento que se propuso, partiendo del sistema capitalista, transformar revolucionariamente al mundo mediante una planificación racional, calculada y continuamente ensayada, rectificada, como si fuera un experimento científico.

Otra cosa es que los medios utilizados, especialmente el del terror, fueran compatibles con una razón calculadora, que no habría sabido medir sus efectos; o sencillamente que los «cálculos racionales» estuvieran equivocados. Lo más grave para el proyecto del movimiento comunista de la Unión Soviética sería la conclusión de que su derrumbamiento se debió, precisamente, a sus éxitos sociales en todo lo que al Estado del Bienestar se refiere, y particularmente a la consecución del pleno empleo, puesto que este pleno empleo acaso significaba un despilfarro económico, porque destruía la «rentabilidad» de la mayor parte de los sectores de la producción y porque la confianza en la «armonía compensatoria» entre los diversos sectores de la producción resultaba ser tan sólo un buen deseo.

Apliquemos aquí nuestro principio: la racionalización de cualquier dominio no implica siempre la verdad de sus resultados, ni siquiera la de sus premisas.

Lo único que nos importa señalar es esto: que la trayectoria del comunismo real, a lo largo del siglo XX, y en la medida en que no es explicable al margen de sus planes y programas globales de racionalización de las sociedades humanas, operando sobre plataformas estatales interactuantes, define plenamente el curso de una trayectoria de la izquierda, heredera de las primeras izquierdas revolucionarias, llevando sus principios a una escala tal que fueron esos mismos principios los que resultaron desbordados.

7. La izquierda de la sexta generación (sexto género de izquierda): la izquierda asiática

1. El maoísmo como movimiento de izquierda

Con la denominación de izquierda «de sexta generación», o «izquierda asiática», nos referimos principalmente al maoísmo.

Como hemos dicho, las tres últimas generaciones de la izquierda, la socialdemócrata, la leninista y la maoísta, toman su inspiración de Marx; y precisamente Mao fue llamado en muchas ocasiones «el Marx asiático». Otra cosa es que él (como ocurría con Lenin) se considerase de izquierdas. Lo cierto es que, desde Europa o desde América (es decir, desde una perspectiva etic) el maoísmo fue ordinariamente considerado como la izquierda, incluso como la extrema izquierda del movimiento comunista.

En cualquier caso, el propio Mao sí se consideraba más próximo a la izquierda que a la derecha, en el sentido convencional de estos términos: «El ala derecha de la burguesía media puede ser nuestro enemigo, pero su ala izquierda es nuestro amigo; aunque debemos estar constantemente en guardia

para que esta última no venga a desorganizar nuestro frente», decía el propio Mao en marzo de 1926, en su *Análisis de las clases de la sociedad china* (incluido en el *Libro Rojo. Citas del presidente Mao Tse Tung*, II).

2. El comunismo asiático no es un mero epígono del comunismo soviético

En múltiples ocasiones Mao declaró su condición de marxista leninista; y de estas declaraciones cabría deducir la consideración del maoísmo como una simple variante, incluso como un epígono, del quinto género de izquierda que hemos analizado en el párrafo precedente. Pero esta deducción sería errónea.

El maoísmo procede, como de un género generador, del marxismo leninismo; pero en un sentido parecido a como el propio marxismo leninismo procede a su vez, como de un género generador, de la socialdemocracia marxista (o, si se prefiere, de una escisión de la I o de la II Internacional). Pero las relaciones de génesis no deben ocultar las novedades de la estructura.

En efecto: el tronco marxista común a las tres últimas generaciones que estamos analizando, era lo suficientemente indeterminado, desde el punto de vista político, como para no poder ser tomado en sí mismo como un concepto diferenciado de estos tres géneros de izquierda. En cuanto marxistas, en principio, estos tres géneros convienen en tomar al Estado burgués (frente al anarquismo) como plataforma imprescindible para el planteamiento y desarrollo de cualquier programa político. Asimismo, en cuanto marxistas, los tres géneros de izquierda definida de los que hablamos, convienen en el proyecto de transformación del Estado burgués, que ha sido tomado como plataforma, juntamente con los demás estados burgueses (y también con los residuos del Antiguo Régimen) en una sociedad comunista universal.

Pero estas coincidencias resultan ser muy abstractas e indeterminadas. En efecto, y desde la perspectiva del término *a quo* del proyecto revolucionario: según la naturaleza del Estado tomado como plataforma, todo proyecto político a ella proporcionado debería alcanzar un sello o carácter propio y diferente políticamente al de los proyectos proporcionados a la naturaleza de otras plataformas diferentes. Y, desde la perspectiva de la representación del término *ad quem* del proyecto revolucionario (del cual ofreció Marx indicaciones muy vagas, en la *Crítica al programa de Gotha*), la indeterminación sube de punto. ¿Qué sociedad socialista futura está representada por los proyectos políticos revolucionarios? ¿Qué tienen que ver los sacrificios de las generaciones presentes con la felicidad de las generaciones del futuro comunista?

3. Las diferencias representables del futuro son función del pretérito

Se comprende bien que, desde la perspectiva del término *a quo*, ha de ser muy diferente un proyecto revolucionario marxista que toma pie de Estados-nación desarrollados industrialmente y con tradiciones históricas, sociales y culturales muy definidas (que estaban en la base, y no sólo en la superestructura, de esos desarrollos, como querían hacernos creer los dogmáticos del Diamat) que un proyecto marxista que toma pie de un estado multinacional (el Imperio de los zares, un «imperio tártaro», etc.), pero de tradiciones cristianas bizantinas («la tercera Rusia»); o, por fin, de un proyecto maoísta que actúa sobre la plataforma estatal de una república gigantesca pero muy reciente (el Imperio chino estuvo, más o menos vivo, hasta 1912, cuando Sun Yan Sen declaró la República china) sobre la cual estaban gravitando tradiciones muy diferentes de las cristiano romanas, ortodoxas o protestantes.

Pero si nos situamos ahora en la perspectiva del *terminus ad quem*, las diferencias de las representaciones (puesto que

de ese *término final* nadie puede decir que tiene experiencia, sino sólo representación hipotética, y más o menos utópica), políticas por tanto, de la sociedad comunista a la que se pretende llegar, son todavía mayores, y lo son porque estas diferencias de representación, o prolepsis del futuro, sólo pueden estar dadas en función de las tradiciones (anamnesis) vinculadas al *terminus a quo* de cada proceso revolucionario.

4. Las premisas de la cuarta y de la quinta generación de izquierdas

Y esta razón ya es suficiente para distinguir los tres géneros que nos ocupan.

La socialdemocracia, partiendo de las sociedades burguesas desarrolladas, se representan el término de la transformación revolucionaria como una sociedad en la cual habrán de estar conservados todos los bienes o «adelantos» industriales, jurídicos, etc., alcanzados a lo largo de su evolución histórica. La sociedad comunista final, tal como un socialdemócrata puede representársela, será una sociedad «amueblada» con los bienes y relaciones estilizados, más valiosos y refinados, que han ido alumbrándose en la sociedad burguesa (y en la medida máxima, gracias al trabajo de la clase proletaria), sólo que repartidos entre todos con la mayor justicia posible; lo que implica arrebatar a las clases explotadoras el monopolio, casi total, del disfrute de esos bienes y relaciones (y olvidando con ello que una de las características más importantes de los valores burgueses tiene que ver precisamente con ese monopolio de relaciones, por ejemplo, con el mantenimiento de las relaciones de jerarquía entre propietarios y servidores, siervos o esclavos). Se supondrá también que el mismo proceso de distribución más equitativa dará lugar a la aparición de nuevos bienes y relaciones; y este supuesto es por completo gratuito.

El comunismo leninista parte, en cambio, de un estado multinacional. Lenin subrayó que la cultura socialista no po-

día concebirse como una creación *ex nihilo* del proletariado victorioso, sino que tendría que incorporar lo más valioso de la «cultura burguesa». Sin embargo, la plataforma multinacional en la que se desenvolvió la Revolución de Octubre suscitaba dificultades imprevistas, y acaso invencibles, no ya para el futuro, sino para su mera representación, para la representación de la sociedad comunista del futuro. ¿Hablará ruso? ¿O acaso un idioma nuevo, resultante del nuevo modo de producción, como pretendió Marr? ¿Y cómo conciliar la unidad social, la igualdad y la fraternidad en medio de las diferencias agudísimas impuestas por la diversidad de culturas, de religiones y de intereses? El Estado soviético siguió una política doble: por una parte el reconocimiento (contra el izquierdismo) de las diferentes etnias culturales, idiomas, etc. de su ámbito; pero por otra parte la imposición de un idioma común (el ruso), una vez que en 1952 Stalin cerró la boca a Marr, y a la vez impuso las normas, también comunes, de la «moral comunista» (lo que obligaba a la distinción entre supersticiones, religiones y magias).

6. La peculiaridad de la izquierda asiática

Pero en el caso del comunismo asiático, la situación de partida se distanciaba mucho de las situaciones de partida propias de las otras dos generaciones marxistas. Y acaso la diferencia clave más significativa tuviera que ver, no ya precisamente, como suele decirse, con la mayor proporción de población rural, y no urbana, característica de la «plataforma asiática» (frente a la mayor proporción de proletariado industrial de los que salió la socialdemocracia, y aun en grado menor la misma Unión Soviética), sino por la disparidad de actitudes propias de unos pueblos moldeados por unas pautas culturales milenarias, pero muy diferentes de las pautas culturales propias de la civilización cristiana occidental. Sin duda, hay una gran diversidad de corrientes en la milenaria civilización occidental,

como hay una gran diferenciación de corrientes en la milenaria civilización china; incluso se ha intentado, con fundamento (desde Masson Oursel), establecer paralelismos y analogías entre las diversas corrientes occidentales y las chinas en los mismos ritmos de su sucesión. Pero las analogías se establecen sobre una diversidad de fondo presupuesta, y lejos de borrar esta diversidad la corroboran.

Nos referimos, por tanto, a la civilización china, en cuanto «ombligo del mundo», tradicionalmente centrípeto, más que centrífugo. Todavía en 1900 los boxer llegan a asesinar a casi todos los diplomáticos que representaban ante el Imperio a las potencias extranjeras. Incluso cuando enormes «colonias chinas» se han trasladado fuera del continente asiático, siguen «cerradas sobre sí mismas», sin necesidad de murallas.

Nos referimos, sobre todo, a la China de tradición confuciana, porque en esta tradición, de dos milenios y medio de antigüedad, que fue la norma de la educación china hasta 1912, se educó Mao.

Una tradición prácticamente atea, y muy poco metafísica (y no sólo en el sentido judío, cristiano o musulmán, sino en el taoísta o en el budista); una tradición construida sobre el supuesto de la inmanencia de la vida social, que ve en la sociedad política (el Estado) una continuación con la familia, como el Supremo Bien. Una tradición que, por tanto, predica el amor a los hijos, como garantía del Bien Superior. Y ello, por encima de cualquier tendencia a volcarse en los bienes exteriores, que sólo interesarán en la medida en que sean bienes instrumentales, necesarios para entretener la vida colectiva, como un Bien Supremo. Por ejemplo, el cultivo del arroz o la edificación de viviendas serán, sin duda, bienes instrumentales indispensables, que será preciso atender cuidadosamente; pero también será necesario, cambiando los tiempos, tener bajo control, con no menos cuidado, como bien instrumental defensivo o apotropaico, la bomba de hidrógeno, que el presidente Mao hizo detonar en 1967, en plena Revolución cultural (y subrayamos esto porque muy pocas veces se tiene

presente, al hablar de la «Revolución cultural», la bomba de hidrógeno).

Y aquí pondríamos la diferencia esencial entre la interpretación maoísta del marxismo, y la inicial inspiración marxista de la cuarta generación de la izquierda (del socialismo). La socialdemocracia, que entendió desde luego la racionalización del Estado a través de la incorporación de los bienes de producción en el curso progresivo de la civilización científica e industrial, y en su distribución equitativa, y por vía pacífica, entre los ciudadanos. La inicial inspiración marxista de la quinta generación de la izquierda (del comunismo soviético), también creyó necesario incorporar a las sociedades comunistas los bienes materiales más preciosos de la civilización industrial, desde la «electrificación de Rusia» hasta el lanzamiento de los Sputnik.

Pero la igualdad entre los hombres fundada en Occidente, ante todo, en la producción progresiva y en la justa distribución igualitaria del disfrute epicúreo (política defendida en tiempos en España, ingenuamente, a nuestro juicio, por Manuel Sacristán) de los bienes materiales, o si se prefiere, de los bienes propios de la cultura extrasomática creados por la civilización industrial, ahora se reformulará, «desde el confucianismo», como igualdad de los desiguales en la cooperación en la gran familia comunista. El sumo bien consistirá en esa cooperación comunitaria de todos los individuos, y no en la codicia por el disfrute, aunque sea igualitario, de los bienes instrumentales.

Lo que importa dejar bien claro es que «los principios del racionalismo marxista», incluso los del marxismo leninismo, asumidos por el presidente Mao, podían interpretarse «dualmente», tanto al «modo soviético» (inundación en bienes materiales extrasomáticos, capaces de instaurar un Estado de Bienestar universal) como al «modo asiático» (la subordinación de la producción de bienes materiales extrasomáticos al Bien Supremo, y no menos material, de la comunidad humana).

En algo convenían, sin embargo, soviéticos y chinos: en su

dimensión imperialista. Y en esto se distanciaban de la ideología (más que de la práctica) de la socialdemocracia. Porque el imperialismo, sin duda de voluntad generadora (no depredadora), ha sido característica de todas aquellas corrientes de la izquierda que no confían, para alcanzar en su plenitud los derechos humanos, en el mero desarrollo armónico y pacífico de los ciudadanos que forman parte de las sociedades humanas, ya sea tras la disolución de las retículas políticas estatales (caso del anarquismo), ya sea sin necesidad de prescindir de tales retículas (caso del liberalismo o de la socialdemocracia). El Imperio napoleónico reconoció la necesidad de abandonar la vía pacífica y proclamó formalmente su voluntad imperial (imperialista). Los soviéticos, no sólo justificaron, desde supuestos teóricos, la violencia en la toma del poder interno, sino que utilizaron una y otra vez la fuerza militar (o la ayuda a los movimientos de liberación nacional) para extender el comunismo, creando un auténtico Imperio, aunque ellos no lo llamaran así (sin duda para distinguirse del imperialismo depredador, «última fase del capitalismo», que Lenin había analizado). Pero también el maoísmo mantuvo la actitud imperialista.

Ahora bien: si más de la mitad del género humano (y aquí habría que incluir a la Unión Soviética) estaba volcada —desde la perspectiva asiática— hacia la producción de bienes materiales externos, impulsada por la codicia capitalista del *propietario* o del *consumidor*, difícilmente podría esperarse una evolución hacia el comunismo. La misión de racionalizar el género humano del futuro por las vías del comunitarismo, sólo podría asumirla la República Popular China, dirigida por el Partido Comunista Chino. Este habría sido el gran proyecto de transformación que Mao, el «Marx asiático», habría realizado a partir de la tradición china, orientada históricamente a una inmanencia, delimitada por sus fronteras, por su raza y por su cultura.

Pero la revolución maoísta, si era una revolución comunista universal, no podría quedar confinada en las fronteras

de China: tendría que extenderse también al resto del género humano y, si era preciso, por la guerra. Desde esta perspectiva, el conflicto chino-soviético, que se hizo patente ya en los años 1956-1961, y que es inexplicable desde las coordenadas del marxismo occidental (o a lo sumo, intenta ser explicado, fuera del terreno de estos principios, a partir de los principios que rigen el juego entre potencias limítrofes —el Dragón y el Oso— que disputan territorios fronterizos, explicación cuya insuficiencia ya fue advertida por D. S. Zagoria, en su libro de 1962, *Sobre el conflicto chino soviético*, publicado por la Universidad de Princeton), deja de ser inexplicable dentro de los principios marxistas.

En el discurso que Marx pronunció en el Consejo general de Ginebra de 13 de agosto de 1867, preparatorio de la Internacional, dijo que si bien los ejércitos existentes estaban destinados principalmente para mantener dominada a la clase trabajadora, sin embargo, la paz a cualquier precio, dejaría a Europa inerme, a merced de Rusia, «por lo que se imponía mantener los ejércitos para defenderse contra Rusia». Obviamente estos principios de Marx subsisten, aún cuando cambiemos, desde el punto de vista chino, Rusia por Occidente.

7. Los primeros planteamientos del comunismo asiático

El maoísmo fue tomando cuerpo a partir del momento en el que se fundó el Partido Comunista Chino en 1921 (sin duda como efecto de los acontecimientos que sucedieron en Rusia en 1917). Y fue definiéndose en su lucha con la Kuomitang (que dirigía, a la sazón, 1925, Chan Kai Chek), en la «Larga Marcha» de 1935 a 1936 (en la que Lin Piao tuvo tanta parte) y en la guerra contra el Eje, representado por Japón. La Segunda Guerra Mundial hizo posible que el Partido Comunista Chino se hiciera con el poder político, en 1949, a la manera como la Primera Guerra Mundial hizo posible que el Partido

Comunista Ruso se hiciera con el poder político en 1917. Mao Tse Tung (o en trascripción ulterior de los apellidos y el nombre, Mao Zedong) ocupó la presidencia de la República Popular China a partir de 1954. En su conocido escrito de 1957, *La justa solución de las contradicciones en el seno del pueblo*, quedan ya delineadas las claves del maoísmo, a través de fórmulas abstractas que parecen, cuando no damos los parámetros, indistinguibles de las que se utilizaban en la URSS («pueblo», «dictadura del proletariado», etc.). Allí se habla de los dos tipos de contradicciones que por nuestra parte venimos considerando: las contradicciones con sus enemigos exteriores y las contradicciones surgidas «en el seno del pueblo».

Con los parámetros de 1789, las contradicciones «exteriores» proceden de los *hombres*, organizados según el antiguo régimen; las interiores proceden de los *ciudadanos*. Pero los parámetros de 1957 son China («el Pueblo») y «el resto de los hombres» que, sin embargo, podrán ser al parecer, en su día, incorporados «al Pueblo».

Las contradicciones del primer tipo, dice el presidente Mao, son antagónicas; las que tienen lugar en el seno del pueblo (que no son antagónicas) comprenden a las contradicciones en el seno de la clase obrera, de la clase campesina, de los intelectuales, las contradicciones entre la clase obrera y la campesina, de la «burguesía nacional»... y estas contradicciones, insistimos, no son antagónicas, porque «el Pueblo» es el conjunto de todas las capas sociales que aspiran a la revolución comunista. Y así, la contradicción entre el proletariado y la burguesía quedará resuelta por la revolución socialista; las contradicciones entre las masas populares y el régimen feudal se resolverán por la revolución democrática; las contradicciones entre las colonias y el imperialismo, quedarán resueltas por la guerra revolucionaria nacional... las contradicciones entre la Sociedad y la Naturaleza, se resolverán por el desarrollo de las fueras productivas.

De hecho la política de las comunas (dentro de la «línea

general» establecida en 1958 que comprendía el «Gran salto adelante») fue alentada por el ala izquierda del partido. La «línea general» china quedaba trazada como una contrafigura de los ya históricos planes quinquenales soviéticos, a los que se había ajustado el primer plan quinquenal chino. «La línea general (dice Zagoria) hace hincapié en la aplicación intensiva de capital y trabajo al desarrollo económico; en la pequeña y mediana industria, tanto como en la grande; en las técnicas indígenas o tradicionales, junto con la tecnología moderna, y en la suprema importancia de factores subjetivos tales como el "espíritu comunista" comparados con los estímulos materiales [de los soviéticos].»

Por nuestra parte pondríamos fuertes reparos a la contraposición entre unos «factores subjetivos», y unos «estímulos materiales»; puesto que esta distinción suele interpretarse ordinariamente desde la oposición idealismo/materialismo, como si no fueran tan subjetivos (superestructurales, si se quiere) los «estímulos materiales» extrasomáticos, concretados en bienes o en primas a la producción (sobre todo cuando se proyectan a título de «estímulos») como los estímulos grupales, que también son materiales (o básicos). La contraposición habría que ponerla en otro lado: por ejemplo, entre los modelos absolutistas de la individuación personal (cultivados en la tradición occidental cristiana, que enseña la creación nominativa del alma individual) y los modelos relativistas (grupales, especialmente) de la individuación. En cualquier caso estos modelos tienen que pasar por encima de los componentes «transversales» de la persona (en el absolutismo) o de la separación física de los organismos individuales (en los modelos grupales).

Aquí estarían ya asentadas las bases de esa «revolución permanente», para decirlo con palabras de Trotsky, de lo que diez años después daría lugar a la «Revolución cultural», el equivalente, en la Revolución china, a lo que en el Revolución soviética fueron los planes quinquenales. Pero la Revolución cultural tenía un sentido diametralmente opuesto al sentido

del desarrollismo soviético. La Revolución cultural no tenía el sentido (el sentido que sugiere su nombre en Occidente) de algo así como una revolución realizada en el terreno de la cultura objetiva, de una revolución de las vanguardias culturales en arquitectura, en pintura, en música, en tecnología...

La Revolución cultural se movía más bien en el terreno de la cultura subjetiva, o dicho directamente, en el terreno de la educación o moldeamiento directo de los individuos humanos, como único método (no voluntarista) de llevar a cabo racionalmente la transformación de los «ciudadanos» en «hombres», y de los «hombres» en «ciudadanos».

Esta transformación buscaba la racionalización de la sociedad, no ya tanto postulando la igualdad originaria o natural de todos los hombres (antes bien, se comenzaba presuponiendo la desigualdad de dotes, capacidades, etc.) sino su igualdad final, conseguida mediante la renuncia a las diferencias en la posesión o disfrute de bienes externos, por tanto, antes mediante el ascetismo y la devaluación de cualquier signo externo de desigualdad o prepotencia (el uniforme militar o el «traje Mao» fue el mismo para soldados, oficiales o generales). Lo que importa es, decía Mao contra el liberalismo, en 1937, que un comunista sea franco y abierto, comprometido y activo, *que sitúe los intereses de la revolución por encima de su propia vida* y que subordine a aquellos sus propios intereses personales.

Más aún: podría pensarse incluso que una vez recogidos los frutos de la Revolución cultural (preparada en 1949, «desatada» en 1966 y ratificada en la Constitución de 19 de enero de 1975, después de la desaparición de Lin Piao, el «prosoviético», en 1972) ni siquiera habría por qué temer a que las gentes se decidieran por disfrutar de bienes materiales, incluso a título de propiedades privadas, puesto que estas decisiones no alterarían la disposición cultural de desprendimiento ante los bienes o la disposición a compartirlos en cualquier momento con los demás.

Sin embargo, es lo cierto que los procedimientos mediante los cuales se llevó adelante la Revolución cultural fueron mucho más duros que lo calculado, dada la resistencia que obviamente tenían que encontrar. Y los resultados desastrosos en el terreno de la cultura objetiva, es decir, en el terreno de la producción primaria, del desarrollo de la ciencia, etc., fueron más visibles que sus logros en el terreno de la cultura subjetiva o educación comunista. Se hacía preciso que el Gran Timonel diera un giro de 180° al timón.

Es bien sabido que este golpe de timón se hizo visible en 1977, en el XI Congreso de PCCh, cuando Den Xiao Pin pasó a ser viceprimer ministro del Gobierno. Es preciso racionalizar la gran marcha de una sociedad, que ya desbordaba los ochocientos millones de «átomos racionales», hacia el comunismo. Esta racionalización tomó la forma del pragmatismo. «El comunismo es una aspiración, no una realidad.» Y con las universidades cerradas, entre otras cosas, la sociedad comunista china realmente existente tras la Revolución cultural se derrumbaba ante la presión del resto del mundo. Era preciso cambiar de ritmo: «Un país, dos sistemas.»

El giro de ciento ochenta grados comportó una reacción contra los responsables de la Revolución cultural —el equivalente del XX Congreso del PCUS—. En 1980 comenzó el juicio contra la «Banda de los cuatro», entre ellos la viuda de Mao, Jiang Qing (que, con la ayuda de otros miembros del Politburó, habían intentado tomar el poder en 1976), que fue condenada a muerte, aunque la sentencia fue conmutada por cadena perpetua en 1983 (la señora Jiang Qing no soportó la prisión y se suicidó el 14 de mayo de 1991). En 1982 la nueva Constitución China abandonó la Revolución cultural.

El pragmatismo (de otro modo: la valoración de la necesidad política y social de impulsar el desarrollo de una sociedad de más de mil millones de habitantes utilizando los recursos de las sociedades capitalistas de mercado) será en lo sucesivo la norma de la política de la República Popular China. Un pragmatismo que encuentra el mejor eco en Occidente, que ve en él la posibilidad de una ampliación gigantesca de sus capacidades exportadoras, a la vez que agradece la acción del PCCh como impulsor de este desarrollo y mantenedor de la disciplina. La nueva Constitución de 1993, la presidencia de Jiang Zemin, el XVI Congreso de 2002, parecen ajustarse a las directrices del pragmatismo que comenzó a dirigir la política del comunismo chino desde 1977.

9. El porvenir del comunismo asiático

¿Cabe concluir que el comunismo asiático, al cambiar de rumbo en 1977, liquidando la Revolución cultural, se ha hecho contrarrevolucionario, ha abandonado la dirección de la izquierda y ha puesto la proa decididamente hacia la derecha, hacia el capitalismo?

Decía Mao en 1957, *De la justa solución a las contradicciones en el seno del pueblo*: «Entre el pueblo, no todos ven las cosas como nosotros, y hay dos categorías de esta gente. Los que tienen una perspectiva derechista no perciben la diferencia entre nosotros y nuestros enemigos... los que tienen una perspectiva izquierdista entienden de tal modo el campo de contradicciones entre nosotros y nuestros enemigos que ponen algunas de las contradicciones en el seno del pueblo; consideran como contrarrevolucionarias a gentes que en realidad no lo son.»

Lo cierto es que en 1979, ya iniciado el cambio de rumbo, tuvo lugar la intervención china en Vietnam, y lo cierto es que el 21 de mayo de 1992, la República Popular China hizo una prueba nuclear de una potencia veinte veces mayor que la de Hiroshima.

¿Pueden darse por acabados los efectos de la Revolución cultural, o al menos puede predecirse que ellos quedarán anegados por el desarrollo de una sociedad de bienestar, o bien

cabe pensar que la Revolución cultural podrá asimilar los «efectos devastadores» del capitalismo?

«Un enigma, encerrado en un secreto y envuelto en un misterio: esto es China», decía Winston Churchill.

8. Corrientes de la izquierda indefinida

1. Tres corrientes de izquierda indefinida

Bajo el rótulo «Izquierda indefinida», según el concepto expuesto en el Preludio de este libro, englobamos tres corrientes sociales (que discurren a través de clubs, asociaciones, escuelas, audiencias, círculos informales de opinión, departamentos universitarios, canalizados por prensa determinada o medios de comunicación) que suelen ser consideradas «de izquierda», por ellos mismos o por la derecha, sin que conste explícitamente en su «ideario», en su «argumentario», en su «imaginario» o en su «calendario» una definición de posiciones en función de «variables políticas», en el sentido dicho. Dos de estas corrientes tendrían un carácter más bien «abierto» (las denominaremos *izquierda extravagante* e *izquierda divagante*); una tercera de carácter híbrido, y de naturaleza más bien cerrada, tendría su expresión más interesante en una *izquierda fundamentalista*.

Estas corrientes, consideradas de izquierda, se identificarían (o se autoidentificarían) en función de variables praeterpolíticas, tomadas del terreno artístico —musical, arquitectónico—, literario, religioso, científico, etnológico-folklórico, filosófico, etc. Por supuesto, no negamos que pueda establecerse alguna conexión entre muchas de esas variables y algunas de las corrientes de izquierda definida. Afirmamos que, o bien la conexión no está establecida, o bien no quiere estarlo. Y cuando la

conexión no está establecida, o al menos postulada explícitamente, entonces esta conexión es la que hace que la corriente considerada reciba la denominación de izquierda, y no recíprocamente. Queremos decir, por ejemplo, como ya antes lo hemos insinuado, que si el cubismo se considera como un movimiento de izquierda es a través de su vinculación (de algún modo extrínseca) al comunismo, pero no directamente.

La izquierda indefinida, por tanto, no habrá que confundirla, en principio, con una izquierda definida híbrida o ecléctica; si bien es lo más probable que las corrientes eclécticas de izquierda definida, deriven más pronto o más tarde hacia alguna forma de izquierda indefinida.

2. Las corrientes abiertas de la izquierda indefinida: la izquierda extravagante y la izquierda divagante

Dos tipos muy distintos de corrientes de izquierdas podemos definir en el terreno de los conceptos puros, aún cuando luego, de hecho, no resulte fácil, y acaso sea imposible, decidir a qué tipo pertenece una corriente determinada.

(1) El primer tipo que se identifica en función de variables que, por sí mismas, no forman parte del campo político o, por lo menos, no ofrecen una conexión clara con las variables del campo político. No podemos tener en cuenta las conexiones personales, psicológicas, del artista, científico, clérigo, vagabundo, etcétera, respecto de una corriente definida. Podríamos considerar a las corrientes de izquierda indefinida enmarcadas en este primer tipo como corrientes de una *izquierda extravagante* (respecto del campo de variables estrictamente políticas), y extravagantes políticamente hablando si los componentes característicos con los cuales se identifican estas corrientes no están políticamente implantados de un modo esencial. Por ejemplo, se organizan en campos que, suponemos, son políticamente neutros: campos matemáticos, físicos, artísticos, etc.

Y no hay por qué confundir la neutralidad que atribuimos a la Biología, por ejemplo, o a la Química, respecto de las corrientes políticas definidas, y la supuesta neutralidad recíproca de estas corrientes respecto de la Biología o de la Química. Un partido político de izquierdas podrá incluir en sus proyectos planes o programas políticos sobre investigación de células madre o sobre hidrocarburos; y no por ello el biólogo o el químico orgánico podrá incluir en sus planes o programas, proyectos de leyes electorales o proyectos urbanísticos. También es cierto que no todos los campos de variables susceptibles de dar lugar a corrientes sociales diferentes de otras son tan exentos de los campos políticos como los que hemos citado. La Arquitectura, o la Pintura, y desde luego las ideologías filosóficas, tienen una implantación política más o menos profunda; por lo que la *extravagancia* de las corrientes que en tales campos pueda formarse será mucho menor.

(2) El segundo tipo de corrientes de izquierda indefinida se identifica, en principio, con algunos valores dados en funciones de las variables políticas, o incluso con alguna corriente de izquierda definida, pero que sin embargo creen necesario desbordar este campo de variables políticas definidas, para poder reconocerse como de izquierda. Consideraremos a las corrientes de este tipo como *divagantes* respecto de las variables políticas correspondientes.

3. La izquierda extravagante

Las corrientes de izquierda indefinida del tipo que hemos llamado extravagantes podrían clasificarse desde muy diversos puntos de vista. Por ejemplo podríamos tener en cuenta la naturaleza del campo en el que se desenvuelven tales corrientes, como puedan serlo el campo de las ciencias matemáticas, el de las ciencias físicas o el de las ciencias biológicas; también el campo de las artes plásticas, el de la música, el campo de la religión o el de la «filosofía universitaria».

Suele hablarse en Física de una «escuela realista», que englobaría a los físicos «de izquierda» (Planck, Einstein, Ehrenfeit), contrapuesta a una escuela positivista u ortodoxa, que englobaría a los físicos de derecha (las llamadas escuelas de Copenhague y Gotinga, a Bohr, Born, y sus discípulos, Heisemberg o Jordan). Así, F. Selleri, en *Die Debatte um die Quantemtheorie*, 1983. Pero la cuestión es ésta (al margen de las firmas que hayan podido poner los científicos citados en los correspondientes escritos de protesta, en virtud de los cuales se calificarán como «intelectuales de izquierda»): ¿qué tienen que ver las doctrinas de Einstein o las de Heisenberg con las políticas sobre impuestos directos o indirectos, o incluso con la forma de gobierno? Otra cosa es que el régimen de impuestos o la forma de gobierno tenga que ver con los físicos, por ejemplo, por la ayuda que puedan prestar a sus laboratorios, o lo que puedan reclamar de ellos. Otra cosa serán las simpatías que estos físicos puedan tener respecto de la izquierda. Pero, ¿tiene algo que ver la «izquierda de la Física» con una izquierda política? ¿Y con cuál? ¿O hablamos de izquierda en un sentido simplemente analógico, al contraponer unos físicos a otros, como se contraponen en el campo político las izquierdas a la derecha, o ni siquiera esto?

En el terreno pictórico se dice que Picasso o Miró «militaron en la izquierda», mientras que Matisse o Dalí «militaron en la derecha». Pero, ¿qué tiene que ver el arte de Picasso con la izquierda política, aunque el artista fuera filocomunista? ¿Acaso el *Guernica* no habría podido ser pintado también por un artista de derecha que tuviera su genio? ¿O habrá que decir que ningún pintor de derecha puede tener el genio de Picasso, a la manera como Sartre decía que era imposible pensar en un buen escritor que fuera de derechas? Y la obra de Matisse o de Dalí, ¿han de considerarse de derechas porque en ellas se encuentra representada, de vez en cuando, la Virgen María?

Si pasamos al terreno religioso: ¿cómo un «hombre de Dios» puede mantener afinidades con la izquierda o con la derecha? «Su reino no es de este Mundo.» En relación con las iz-

quierdas o con las derechas de este Mundo, el «hombre de Dios» es el verdadero extravagante. Podrá compadecer a los pobres, pero, ¿por qué no compadece aún más a los ricos, si es que a éstos les va a ser más difícil entrar en el Reino de los Cielos que a un camello pasar por el ojo de la aguja? Luego, si el hombre de Dios se hace de izquierdas, es decir, si se convierte en un guerrillero maoísta que busca el «sendero luminoso», o bien pasa a militar en una organización de «cristianos para el socialismo», buscando el sendero de la justicia, por la distribución del 0,7% del PIB, lo que lo definirá como de izquierdas, encauzando su extravagancia, será su compromiso con el Sendero luminoso o con el 0,7%, y no su compromiso con un Dios metafísico que él no puede hacernos compartir, por una vía distinta del masaje.

Habrá que investigar empíricamente cuáles son los «atractores» que, desde las diversas capas de la sociedad política, ejercen mayor influencia sobre las corrientes extravagantes de izquierda, de las que venimos hablando. Acaso los atractores más probables de la capa conjuntiva sean los que tengan que ver con los movimientos asociativos (tipo ONG) que planean su acción al margen del Estado (un margen teórico puesto que en la práctica, como es notorio, las ONG suelen estar financiadas por los gobiernos: en cualquier caso sigue siendo el Estado el que sirve de parámetro). Los atractores más probables de la capa basal tendrán que ver, sin duda, con la «autogestión empresarial», es decir, en cuanto sea independiente del Estado, y aun de las grandes sociedades nacionales o multinacionales, que también presuponen conexiones muy fuertes con los estados. En cuanto a los atractores de la capa cortical, ellos tienen que ver precisamente con los movimientos que desbordan los límites de un estado dado, y que han dado lugar a un género de profesiones verdaderamente extravagantes por relación al Estado: médicos sin fronteras, bomberos sin fronteras, músicos sin fronteras... y hasta aduaneros sin fronteras. En el extremo, los movimientos antiglobalización (también dados en función de los estados).

4. La izquierda divagante

En cuanto a las corrientes de izquierda indefinida por «divagación», diremos tan sólo que quienes discurren en ellas habrán comenzado por estar implantados en algunas de las seis corrientes definidas de las que hemos hablado, pero al mismo tiempo se habrían encontrado como excesivamente confinados por los marcos políticos que las definen. Tenderán a desbordar esos marcos, es decir, tenderán a divagar, a través de ideas filosóficas, artísticas, trascendentales, ecológicas, éticas, cosmológicas o morales.

Probablemente en este proceso de divagación, los intelectuales y artistas de izquierdas tomarán contacto con otras corrientes definidas, con resultados probablemente eclécticos. Pero, sobre todo, su divagación recorrerá campos no estrictamente políticos, incluso políticamente neutros. De este modo se elevarán hacia un estilo de izquierda indefinida que, sin perjuicio de sus compromisos políticos definidos de origen, quiere ser, sobre todo, «cultural» o «ética».

En el límite, se elevarán hacia una izquierda profunda, eterna, sublime, la «izquierda filosófica», la «izquierda como conciencia de la Humanidad», que dice comportar nada menos que una «visión del Mundo» (generalmente las divagaciones de estos intelectuales de la izquierda filosófica se hacen sin necesidad de haber leído dos líneas seguidas de Platón o de Aristóteles, de Suárez o de Soto). Estas visiones del Mundo de los intelectuales de izquierda divagantes también son variables, y si se consideran de izquierdas es acaso por su oposición a determinadas concepciones del Mundo tradicionalmente asociadas a la derecha.

Unas veces los políticos, intelectuales y artistas de izquierda divagarán por los extremos del materialismo monista («todo es Química»), del evolucionismo («el hombre desciende del mono y en el Neolítico se hizo agricultor») y del progresismo optimista («el desarrollo de la tecnología permitirá que los bienes fluyan a chorro lleno en la sociedad del futuro»).

Otras veces la izquierda profunda, para evitar divagaciones metapolíticas y metafísicas, se acogerá al agnosticismo. Sólo que entonces la izquierda, al precio de no divagar, se confunde con algunas de las múltiples variantes de la derecha liberal, tolerante o escéptica. No es el agnosticismo el procedimiento más adecuado para detener las divagaciones de una izquierda política, ni tampoco lo es el materialismo monista. Pero sobre este punto no queremos aquí extendernos más.

5. La izquierda fundamentalista

También habrá que tener en cuenta la gran probabilidad de la formación, en círculos determinados, de corrientes de izquierda indefinida resultantes de la confluencia de corrientes de izquierda extravagantes y de corrientes de izquierda divagantes. De esta confluencia puede resultar, *inter alia*, una suerte de *izquierda fundamentalista*, cuyas acciones se advierten incluso entre quienes son considerados (caso de Will Kymlicka) como representantes de una izquierda liberal (en realidad estamos sólo ante un fundamentalismo liberal democrático de izquierda indefinida).

La izquierda fundamentalista ya no se definirá por criterios inmediatamente políticos, que incluso serán desdeñados, sin perjuicio de que de vez en cuando expresen sus simpatías o sus repulsas por alguna corriente definida de izquierdas, pero sin excluir jamás del todo a las otras: «La izquierda es siempre la misma.»

Se caracterizará por criterios preferenciales o valores muy dispares, pero que se mantienen tenazmente asociados; por ello esta izquierda promoverá, con carácter prioritario, la necesidad de «educar en valores» (es decir, en sus valores) a la juventud y al pueblo en general.

Si recorremos los ejes del espacio antropológico, a fin de concretar los criterios que caracterizarían a esta izquierda

fundamentalista, a la vez extravagante y divagante, acaso habría que recoger, como mínimum, los siguientes:

(I) En el *eje circular*, la izquierda fundamentalista proclamará el «multiculturalismo», o la «sociedad abierta», la tolerancia exquisita de unas culturas ante las otras. Esta tolerancia irá vinculada al pacifismo, al diálogo y a la subestimación de cualquier signo externo de nacionalismo canónico (la bandera, por ejemplo). Aun cuando, paradójicamente, esta izquierda no desdeñará la defensa de los nacionalismos fraccionarios, ni a sus respectivas banderas. Su guía fundamental: la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Su cruzada: la abolición de la ejecución capital, juntamente con la defensa de la eutanasia de los enfermos terminales o inválidos irreversibles. Al paso, defenderá la capacidad legal de adopción de niños por parejas homosexuales; preferirá la escuela pública frente a la privada y los alimentos vegetales a los animales.

(II) En el *eje radial* la izquierda fundamentalista se decantará por el ecologismo, por el recelo ante las grandes obras públicas («la izquierda contra el cemento»), por su «sensibilidad» ante el «impacto ambiental» de ciertas obras, por el conservacionismo de la Naturaleza (rechazos de proyectos de desviación de ríos, de desecación de lagos), por la defensa de la biodiversidad (aunque todavía no se han visto movimientos izquierdistas en defensa de los hermanos siameses, animales o humanos) e incluso por la defensa del paisaje natural. Lo interesante es que esta actitud, cuando se da como axiomática, conduce a una situación en la que ni siquiera los políticos, intelectuales y artistas de izquierda creen necesario justificar su preferencia incondicional por la «estética del paisaje natural», y su terror ante el «impacto ambiental».

(III) En el *eje angular* la izquierda fundamentalista tiende al agnosticismo teológico, pero al mismo tiempo se interesa acaso con demasiada dedicación por las vidas extragalácticas.

De algún modo podría decirse que las funciones ideológicas que en nuestra sociedad corresponden a las izquierdas fundamentalistas, extravagantes y divagantes a la vez, se ase-

mejan mucho a las funciones ideológicas que en la época helenística correspondían o bien al neoplatonismo o bien al epicureismo.

6. Tres ejemplos de la izquierda indefinida

Como ejemplos recientes de esta evolución (o «deriva», como suelen decir los políticos, intelectuales y artistas de izquierda) de la izquierda, definida e indefinida, hacia una izquierda extravagante y divagante, citaremos, en primer lugar, el giro que la *New Left Review* anuncia, en su segunda época, en enero de 2000; en segundo lugar, el *Manifiesto contra la barbarie* que la Alianza de Intelectuales Antiimperialistas, en plena divagación, han presentado en el otoño de 2002; y, en tercer lugar, diremos unas palabras sobre la «deriva», por no decir divagación, de algunas corrientes de izquierda definida hacia la ética, con menosprecio de la política, en cuestiones importantes de derecho penal.

7. La *New Left Review*

Boris Kagarlitsky ha llamado «el suicidio de la *New Left Review*» a algo muy parecido, pero con tonalidades más trágicas, a lo que nosotros llamamos «evolución de la NLR hacia la extravagancia de izquierdas». Dice Kagarlitsky (publicado en *Z Magazine*, agosto 2001, y publicado en *Rebelión* en traducción de J. A. Julián): el subtítulo [de la revista *NLR*, segunda época] parece anticipar que la revista sobrevivirá otros cuarenta años, y que quizá haya una tercera y cuarta épocas. El cambio de concepto se hace público en un prólogo que publica Perry Anderson bajo el expresivo título «Renovación». Perry Anderson, que sucede a Robin Blackburn como redactor-jefe, no es alguien ajeno a la *NLR*; estuvo presente en el nacimiento mismo de la revista. La composición del comité

de redacción es también prácticamente la misma. «No estamos hablando pues —puntualiza Kagarlitsky— de una inyección de sangre fresca, más bien al contrario. Ante nosotros tenemos el mismo viejo colectivo que ha decidido cambiar su programa e ideología.» No es ningún accidente que la palabra «nueva» se haya puesto de moda con el ascenso de políticos como Tony Blair y Gerhard Schroeder. En los años sesenta, la nueva izquierda tenía un sistema muy claro de principios que la distinguía de la vieja izquierda, personificada en la socialdemocracia y el comunismo. A la vez, esa definición política sirve para dejar claro que la izquierda nueva y la vieja tenían algo de común. A comienzos del siglo XXI la situación ha cambiado. Kagarlitsky viene a decir que el hundimiento del comunismo y la evolución de la socialdemocracia hacia un neoliberalismo (tipo Blair o Schroeder) deja a la izquierda poco que hacer, y que lo único que le queda a la izquierda es «la observación de este fenómeno y el placer de reflexionar críticamente sobre él».

8. El *Manifiesto de la Alianza de Intelectuales*

Si mencionamos aquí el *Manifiesto de la Alianza de Intelectuales Antiimperialistas* es por el gran interés que él tiene para delimitar los caminos que intentan explorar gentes de izquierda, pertenecientes a las clases liberales («intelectuales, artistas, científicos») que no teniendo tras de sí a ninguna fuerza social a la que representar (un sindicato, un partido político, una iglesia) asumen solemnemente la representación de la «Razón», la del «Pensamiento» o la de la «Cultura», para enfrentarse con lo que ellos consideran la derecha y el mal radical: el imperialismo de Estados Unidos, según el giro que ha tomado tras el 11 de septiembre de 2001. Quien tenga este *Manifiesto contra la Barbarie* en sus manos, que se disponga a escuchar, a través de sus profetas, las revelaciones de la Razón, del Pensamiento y de la Cultura.

Lo verdaderamente asombroso es que, en los días de hoy, algunas decenas de profesores, artistas, periodistas, cantantes, cineastas... sigan encontrando la posibilidad de reunirse bajo una bandera que lleva escrita entre sus pliegues palabras tales como «intelectuales», «pensamiento», «razón» o «cultura»; palabras que estos individuos utilizan del modo más primario e ingenuo imaginable, acríticamente. ¿Quién de los firmantes podría ofrecernos una mínima teoría sobre la razón, sobre los intelectuales, sobre el pensamiento o sobre la cultura? Produce sonrojo ver como los abajo firmantes ponen estas palabras en su bandera, como si ellos fueran sus abanderados. Yo conozco a algunos de ellos, y algunos de los más ilustres: me consta que carecen de capacidad para dar una idea de Razón que pueda dar más de dos pasos, o una idea de Cultura o de Pensamiento o incluso de «Intelectuales» que pueda considerarse un poco alejada de los «lugares comunes». Y aunque pudieran ofrecernos algunos esbozos, ¿quiénes son ellos para levantarlos como bandera?

Me dicen algunos: «Es cierto que la expresión "los intelectuales" es muy difícil de interpretar, pero sirve para entendernos.» Falso. Sirve para todo lo contrario, para no entendernos en absoluto.

Dicen los abajo firmantes: «Los intelectuales (en el sentido más amplio y menos elitista del término) en función del privilegio que supone el acceso al conocimiento... tienen una responsabilidad tan específica como grave: la crítica radical y continua de los argumentos esgrimidos por el poder...» Se nos presentan por tanto unos individuos bajo el título de intelectuales, «pero en el sentido más amplio y no elitista del término». Ahora bien: el único modo de ampliar el sentido, de modo no elitista, y ampliarlo en el sentido más ancho, será considerar intelectuales a todos los hombres, puesto que todos los hombres tienen entendimiento o inteligencia, es decir, facultades intelectuales. Más aún, el mecánico electricista que le arregla el motor del automóvil a un individuo de la Alianza Antiimperialista tiene probablemente más inteligencia de la

que él pueda tener. Y si todos los hombres son intelectuales, o bien los abajo firmantes quieren decir que se manifiestan en nombre de todos los hombres, lo que es sin duda excesivo, o bien quieren decir, al utilizar el término «intelectuales», que se refieren a un subconjunto del conjunto total de los hombres. Pero no definen en qué consiste tal subconjunto, y no será su condición intelectual la que los defina. Dirán: «Nuestra condición se define porque hemos accedido al conocimiento.» ¿A qué conocimiento? ¿Será algún conocimiento compartido por pintores, cineastas, profesores de derecho o de literatura? ¿Y cuál puede ser este conocimiento que, además, no sea compartido por otros muchos hombres?

Pero en seguida vemos que la responsabilidad que se atribuyen esos intelectuales se define por la «crítica al poder». ¿A qué poder? ¿Al poder del Estado, en general? Esto ya nos daría la pista: los abajo firmantes son anarquistas. Pero muchos de ellos nos consta que no son anarquistas, sino profesores de derecho internacional público, o prestigiosos diplomáticos. Luego éstos al menos, ¿se unen para criticar al poder en el sentido del poder difuso, del que hablan algunos franceses? Entonces los abajo firmantes habrán avanzado aún más por la senda libertaria. Pero, ¿con cuántas divisiones cuentan estos intelectuales de la AIA para conjurar la microfísica del poder? Ésta acechará también a cada intelectual o a cada artista, al relacionarse con los otros artistas o con otros intelectuales. Concluirán: «Nosotros luchamos contra el poder ligado al imperialismo de USA.» Otra vez les preguntamos, ¿con cuantas divisiones contáis para acometer esta empresa? Responderán: «No contamos con la fuerza o con el dinero, contamos con la Razón.»

Esto, que no produce vergüenza ajena cuando lo escuchamos de bocas adolescentes, produce sonrojo e indignación cuando lo escuchamos de bocas de individuos «profesionales adultos». ¿Acaso el Imperio no cuenta también con la razón?

El lenguaje idealista y mentalista de los abajo firmantes rebasa los límites del ridículo. Resulta que, según ellos, el poder,

con la complicidad de los medios, «inunda las mentes». Y resulta algo aún más asombroso: que los abajo firmantes dicen «haber hecho del pensamiento su herramienta».

Eso sí, hablan del «imaginario colectivo» (sin haberse parado «a pensar» de dónde viene semejante expresión), y no olvidan de ponerse al día, «en cuestión de género», *conminando* (¿quiénes son ellos para conminar a nadie?) a escritores/as, profesores/as, científicos/as, investigadores/as, pero discriminando injustificadamente al género masculino, al incluir en su enumeración sólo a los artistas (¿por qué no incluyen también a los artistos?).

Se horrorizan del terrorismo de Estado, e incluso de la llamada pena de muerte (sin haberse siquiera «puesto a pensar» en lo contradictorio de esta expresión), pero olvidan mencionar al terrorismo de ETA, o a los terroristas que destruyeron las Torres Gemelas. ¿O es que piensan que las derribó el propio Pentágono para disponer de un *casus belli*?

El *Manifiesto* de esta izquierda indefinida, extravagante y divagante, no merece el más mínimo respeto. Es un manifiesto ridículo e ingenuo, y lo único que se podría decir, para salvar a los firmantes (algunos son amigos) es esto: o bien suponer que lo han firmado sin leerlo, o bien recordar que cien individuos que, por separado, pueden formar un conjunto distributivo de cien sabios, cuando se reúnen para hacer un manifiesto como el que comentamos, constituyen un conjunto atributivo formado por un único idiota.

9. Divagaciones izquierdistas sobre la teoría y la práctica de las penas

Por último diremos dos palabras sobre la deriva o divagación de algunos géneros de izquierda definida hacia posiciones propias de la izquierda indefinida de coloración ética.

Es interesante confrontar las diferencias entre las izquierdas y la derecha (o centro derecha) ante la cuestión de las penas y especialmente ante la cuestión de la ejecución capital. La primera, segunda, tercera, quinta y sexta generación de la izquierda no se distinguieron por una política abolicionista de la ejecución capital (mal llamada «pena de muerte», porque no es ni puede ser una pena).

El abolicionismo es propio de la socialdemocracia (de la cuarta generación de la izquierda), y en esto no se diferencia su política abolicionista de la de la derecha de muchos países. No cabe decir, por tanto, que «la izquierda sea abolicionista» frente a una «derecha ejecucionista». La derecha (o el centro derecha) puede ser abolicionista, pero todas las generaciones de izquierda, menos la cuarta, han sido o son ejecucionistas.

Precisamente por ello vuelven a enfrentarse, sobre todo en España, las izquierdas y la derecha (o centro derecha) no ya a propósito de la ejecución capital, sino a propósito de la cuestión de las penas. La socialdemocracia (y se le agrega Izquierda Unida) interpreta la pena como un mecanismo para la «reinserción social», o «resocialización» del criminal, incluso si éste es un asesino etarra. Por consiguiente, la socialdemocracia tiende a la política de reducción de las penas y de liberación de los presos tras su arrepentimiento efectivo. El centro derecha pide el endurecimiento de las penas máximas (de treinta a cuarenta años de prisión) y un cumplimiento efectivo de las condenas.

Los socialdemócratas tienen razón (al menos formalmente, en función de la Constitución que estableció el Estado de Derecho, con normas redactadas *ad hoc*) al denunciar que la política de endurecimiento penal no está justificada, y que es incompatible con la doctrina de la resocialización y del arrepentimiento; lo que no significa que los socialdemócratas tengan siempre la lógica de su parte, puesto que desde su doctrina de la reinserción deberían también batallar para que la liberación de los presos se produjera lo antes posible, y además de modo personalizado (y no reglamentado), de la misma manera que ocurre con el enfermo en el hospital: si la enfermedad se logra curar en una semana, mejor que en un mes.

Daremos de alta al enfermo en una semana si está curado, sin tenerle hospitalizado ni un día más.

Si un asesino etarra que ha cometido varios asesinatos logra, tras los masajes y terapias oportunas (propias de los adelantos de la pedagogía, la ética, la psicología y la psiquiatría), «arrepentirse» en un mes, ¿por qué tenerlo encarcelado, no ya veinte, quince o cinco años, sino treinta y un días? Pero esto sería también ilógico; y si es o parece ilógico es porque la pena no queda explicada con la teoría de la reinserción.

Estas incoherencias lógicas en las que incurren tanto quienes quieren endurecer las penas como quienes quieren dulcificarlas, tienen una fuente común: el abolicionismo de la ejecución capital, interpretada como un «crimen contra la Humanidad» o como una «venganza». Esta interpretación se lleva a cabo mediante la introducción del principio ético «no matarás», considerado como principio supremo. Es una actitud que fue tomando cuerpo, después de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo entre los juristas alemanes, asustados por los crímenes nazis y por la propia constitución y actuación del Tribunal de Nuremberg. Esto les llevó a sentar como principio político fundamental un principio ético, de cuño romántico y agnóstico, el «no matarás»; ignorando que ningún principio actúa en solitario, sino siempre compuesto con otros principios, con los cuales a veces entra en contradicción. Por ejemplo, el principio «no matarás» entra en conflicto con el principio de la legitimidad de la defensa de nuestra propia vida en peligro, que me autoriza a matar a mi agresor en defensa propia (aunque sea retirando la intención subjetiva, *finis operantis*, de matarle, aunque el *finis operis* de mi acto de defensa implique su muerte).

Los abolicionistas no contemplan siquiera la hipótesis de la posibilidad de fundamentar la ejecución capital del criminal horrendo, no ya en la venganza o en el castigo, ni siquiera en sus efectos disuasorios, sino en la misma doctrina de la libertad, propia del materialismo, que obliga a definir a un criminal horrendo como una persona (que sólo puede existir en

una sociedad de personas) rebajada al grado cero de su personalidad. En consecuencia, a la sociedad de personas lo que le importará será precisamente impedir, a través de la ejecución capital, que un criminal horrendo pueda ser rehabilitado psicológicamente, pues ello equivaldría a reconocer que su crimen horrendo no es fruto de su libertad. Lo que a la sociedad de personas le importa es cortar la posibilidad misma de que un criminal horrendo pueda rehabilitarse, reinsertarse o resocializarse, porque con ello se estaría reconociendo que es posible seguir siendo persona tras haber cometido libremente un crimen horrendo; y esto equivaldría, a su vez, a presuponer que, «si Dios no existe, todo está permitido».

4

LA IZQUIERDA EN LA ESPAÑA DEL PRESENTE

1. La idea del presente en contextos significativos para el análisis de la relación izquierda/derecha

1. Pasado, Presente, Futuro

El «presente» en cuanto categoría histórica no es, desde luego, el presente puntual, el instante, *hic et nunc*, aquí y ahora, propio del tiempo cronológico. Implica una dimensión social, pero tal que ella pueda quedar situada entre el pretérito y el futuro.

Lo más frecuente es reinterpretar estas tres categorías históricas (pasado, presente, futuro) como si fueran fases de la «línea del tiempo» métrico, cronológico o astronómico. Pero aunque el tiempo histórico mantiene obviamente correspondencia estricta con el tiempo astronómico, no se reduce a él. En otras ocasiones hemos sugerido la posibilidad de redefinición del tiempo histórico, en el contexto del espacio antropológico, a partir de la idea de los «círculos de influencia» entre los individuos o grupos humanos. Y son estos grupos los que pueden clasificarse en las siguientes tres situaciones:

(A) La situación propia de aquellos círculos en los cuales

los individuos o los grupos vivientes se influyen o pueden influirse mutuamente. La idea de un presente histórico se define mediante esta situación.

(B) La situación propia de aquellos individuos o grupos que influyen sobre los hombres vivientes, pero sin que sea posible hablar de una influencia recíproca. Esta situación sirve para definir al pretérito: nuestros antepasados influyen decisivamente sobre nosotros («cada vez más los muertos pesan sobre los vivos»), pero no recíprocamente.

(C) La situación propia de aquellos individuos o grupos sobre los cuales los hombres vivientes influirán decisivamente, pero sin que sea posible hablar de una influencia recíproca porque aquellos todavía no existen y cuando aquellos existan los vivientes ya habrán muerto. De este modo definiremos el futuro histórico.

2. Presente en sentido formal y Presente en sentido material

El círculo del presente histórico, así definido, tiene un diámetro del orden de los cien años, y en él se escalonan las diversas «clases por edad», ordinariamente formalizadas como «generaciones», que coexisten ya sea de un modo pacífico, ya sea de un modo polémico. Obviamente el círculo de un presente histórico contiene en sí mismo varios círculos; por lo que la aplicación de la Idea de presente puede hacerse con un radio variable, más amplio o más restringido.

Por último, es preciso introducir una distinción más, capaz de recoger las diferencias entre los presentes históricos (amplios o reducidos) en su sentido puramente formal (el de los presentes que van sucediéndose, con diferencias posicionales, en la línea del tiempo astronómico, en virtud del mero flujo de las generaciones, pero sin que entre ellas establezcamos una distinción material definida) y los presentes históricos en su sentido material, es decir, el sentido en el cual un

presente parece poder ser definido por características no sólo posicionales sino epocales. Esto ocurre cuando a un círculo de presente posicional (un círculo amplio o un círculo restringido) se le confiere alguna característica histórica mediante la cual se supone que el presente (por ejemplo, «nuestro presente») se diferencia materialmente, desde una perspectiva histórica epocal, de los demás. Así, los revolucionarios franceses creyeron que el presente comenzaba en 1792, y por ello pusieron en esa fecha el principio de un nuevo calendario.

3. Las características de nuestro Presente material

«Nuestro presente», en sentido amplio, tiene características materiales enteramente diferentes, sin duda, de todos los demás «círculos de presente» ya transcurridos. Por ejemplo, demográficamente, nuestro presente es el de una humanidad que puebla el globo terráqueo con más de seis mil millones de hombres, y que ha «racionalizado» la totalidad del espacio antropológico (*totum, non totaliter*) mediante la tecnología y la ciencia. A esta totalización, llevada a cabo, no desde «la Humanidad», como un todo, sino desde unas partes de esa Humanidad, que han desplegado capacidades para recubrir de algún modo a todas las demás partes (es decir, desde unas partes cuyo nombre político es el de Imperio), la llamamos hoy «Mundialización».

«Nuestro presente», en un sentido más estricto, es una fase de esa mundialización, aquella cuyo comienzo suele ponerse en los años en los que se derrumbó el Imperio que durante casi setenta años había pretendido organizar la ordenación del Género humano según las líneas del comunismo, el Imperio de la Unión Soviética. Tras la caída del «Imperio soviético», al final de la década de los ochenta del siglo XX, comienza «nuestro presente», en el sentido estricto. Un presente definido por la «Globalización», ejercida principalmente desde la «parte» del Imperio de los Estados Unidos de Norteamérica.

Y con esto, ya está dicho en dónde tendremos que poner la «pertinencia» de la Idea de presente con la cuestión de las izquierdas y las derechas que nos ocupa. Porque ahora, nuestro presente no es simplemente un presente posicional, al cual hubiera que intentar «aplicar» todo cuanto hemos creído posible establecer sobre las izquierdas y las derechas. Nuestro presente es ahora aquella época en la cual la quinta generación de la izquierda ha desaparecido, es decir, ha perdido su «realidad existente». La Unión Soviética se derrumbó, y a su caída siguió la de todas las repúblicas socialistas de la Europa oriental y central: Lituania, Letonia, Estonia, Polonia, República Democrática Alemana, Bulgaria, Rumanía, Checoslovaquia, incluso Yugoslavia. Nuestro presente, desde España, al hablar de derechas e izquierdas, se mantiene en este horizonte, hasta el punto de que quedan ya como cosas pretéritas las querellas entre izquierdas y derechas de los tiempos de la República y aun las de los tiempos del franquismo, que, sin embargo, alguna izquierda española quiere incorporar bajo el concepto espúreo de la «memoria histórica», del que hablaremos más abajo.

4. Los efectos de la caída de la Unión Soviética en las izquierdas del mundo occidental

Sin embargo, acaso lo más interesante del presente (no de los rasgos que puedan servir para definirlo) sea el efecto que el derrumbamiento de la Unión Soviética ha tenido también en los mismos partidos comunistas de la Europa occidental, alineados en la «quinta generación de la izquierda», si interpretamos esta «caída» como un efecto imputable, al menos, en gran medida, a aquel derrumbamiento. Pues damos por descontado que los partidos comunistas de Francia, Italia, España y Portugal no dependían de la Unión Soviética a la manera como de ella dependían las repúblicas socialistas antes enumeradas, que integraban el Imperio soviético. Algunos de estos Partidos incluso se había distanciado del PCUS (desde

Budapest, desde Praga). ¿Cómo interpretar entonces esta relación de causa a efecto?

A nuestro juicio no directamente, sino a través de los electorados de estos partidos, implantados en sociedades políticas democráticas. La Unión Soviética, por muchos reparos que ofreciese a sus críticos (incluso a sus críticos comunistas), ofrecía a los occidentales la referencia única de un «comunismo realmente existente», de una «prueba de existencia», por precaria que ella fuese, de una sociedad no capitalista. Y su prestigio mantenía la actitud de los militantes o votantes del PCF, del PCI, del PCE o del PCP. Cuando la URSS se derrumbó el prestigio del comunismo fue eclipsándose poco a poco, sin perjuicio de que se hayan mantenido algunos focos residuales, como Cuba, el más importante para nosotros, en cuanto ligado a la Unión Soviética (el caso de Corea del Norte y otras repúblicas socialistas orientales habría que ponerlo más bien en relación con la sexta generación de la izquierda, con el comunismo asiático).

El ideal comunista, como proyecto político utópico, estaba alimentado por la experiencia de la Unión Soviética: en la Unión Soviética, aunque de un modo muy imperfecto, el Partido Comunista había conseguido hacerse con el control de un Imperio gigantesco; los demás partidos comunistas tenían por tanto razones para pensar que ellos podrían llegar a controlar, al menos, sus estados respectivos, y llevar a cabo una gestión mucho más perfecta que la que llevó a cabo la URSS en la implantación del comunismo.

Pero si todos los esfuerzos, heroicos o terribles, de setenta años, habían terminado catastróficamente —todo el mundo veía, a través de la televisión, el derribo de las estatuas de Lenin de sus pedestales, que sólo diez años antes parecían inconmovibles— ¿cómo seguir pensando en emprender por cuenta propia un camino tan difícil, un itinerario con un final tan incierto? Izquierda Unida, en España, que en 1996 había obtenido veintiún escaños, en las generales del año 2000 cayó a ocho escaños. A la «izquierda de quinta generación», la izquierda

europea de inspiración comunista, sólo le quedaba al parecer acogerse de nuevo a la utopía, o a constituirse en una suerte de conciencia residual de la izquierda, y a lo sumo, en una fuerza política capaz de intervenir, como bisagra, en el juego de las coaliciones electorales, autonómicas o municipales. Dejamos de lado otras organizaciones comunistas que no han tenido o no tienen todavía presencia parlamentaria, como la Unificación Comunista de España, pero cuya actividad incansable, a través de sus Ateneos XXI o del periódico *De Verdad*, mantienen viva la llama del marxismo revolucionario.

2. El sistema de las «democracias homologadas» y la ecualización política de las izquierdas con la derecha

1. La democracia, como «unidad de los contrarios»

Pero la consolidación de las democracias homologadas —consolidación reforzada precisamente a raíz del derrumbamiento de la Unión Soviética, y con el desarrollo de la Unión Europea— ha tenido también efectos significativos en la dialéctica entre los partidos políticos de derecha y de izquierdas.

En la España del presente, en el sentido dicho, estos efectos podrían caracterizarse por medio del concepto de la «ecualización» de las diferencias específicas o genéricas, en el género común. Aquí, como diferencias específicas o genéricas, tomaremos a las diferencias entre los diferentes géneros de izquierda parlamentaria (principalmente el PSOE e IU); como género común a la democracia parlamentaria constitucional del «Estado de Derecho».

Se diría que todos los partidos que participan en el juego parlamentario del «Estado de Derecho» quedan ecualizados

políticamente en el género «Democracia». Éste es el género que determina, por así decirlo, los límites de los proyectos políticos de cada uno de los partidos de izquierdas o de derecha, que en todo caso habrán de circunscribirse a todo aquello que pueda obtenerse a través de los procedimientos democráticos y de sus llamadas «reglas de juego». El género desempeña el papel del océano en el que quedan anegadas las corrientes tan diversas que en él han desembocado. Un océano que barrió a la dictadura de Franco; y, por la parte que le toca a cada corriente, que ecualizó a las otras partes que contribuyeron al desplome o metamorfosis del franquismo.

2. Efectos en el reconocimiento mutuo de las historias respectivas

El efecto más notable de esta ecualización es el del reconocimiento mutuo de los partidos políticos y la justificación de sus trayectorias políticas, precisamente en la medida en la cual tales partidos políticos contribuyeron a la instauración de la democracia de 1978.

De este modo, las coaliciones de partidos o corrientes más afines al franquismo (o que procedían de la transformación del franquismo aperturista hacia la democracia, caso de UCD) serán reconocidas como demócratas por las coaliciones o partidos que procedían de la clandestinidad. Asimismo, las corrientes de izquierdas (en particular, el Partido Comunista), podrán ser reconocidas por los partidos de derecha o de centroderecha, en la medida en que estos partidos, en su lucha contra el franquismo, cooperaron a la instauración de la democracia coronada de 1978. Para que este «reconocimiento» tuviera viabilidad, fue necesario, es cierto, que los comunistas abandonasen el leninismo, es decir, cualquier política que tuviera que ver con los procedimientos, poco democrático-parlamentarios, de la dictadura del proletariado; y consideraron cumplida su misión a través de su contribución a la instauración de la demo-

cracia. Esto suscitaría dificultades insuperables en el momento de reconstruir racionalmente su propia historia (reconstrucción que confusamente se pretende sustituir por el concepto ideológico de «memoria histórica»).

3. El ejemplo de la justificación de la Revolución de Octubre de 1934

Por ejemplo, la Revolución de Octubre de 1934, tal como se desarrolló en Asturias. Es evidente que la Revolución de Octubre no podría «justificarse» por los socialistas o por los comunistas del presente, desde el supuesto de la democracia parlamentaria actual (que para mas *inri* no puede identificarse con una república, como la destruida por el franquismo, puesto que tanto comunistas como socialistas sostienen una monarquía, heredera de hecho de aquella monarquía que fue precisamente abolida por la Segunda República).

El gobierno de centro derecha que salió de las elecciones de 1933 era un gobierno democrático (en nada lo empañaba la abstención de los anarquistas). Democrática fue también la decisión de Lerroux de dar entrada en su gobierno a tres ministros de Acción Popular, el partido principal de la Confederación Española de Derechas Autónomas (entre estos ministros no figuraba, por cierto Gil Robles). Fernández de los Ríos, en nombre del Partido Socialista Obrero Español dice que su partido no tolerará la entrada en el Gobierno «de la derecha»; Largo Caballero y Araquistain (partidarios de una vía leninista) habían retirado la confianza al gobierno de Lerroux, y habían preparado, desde el año 1933, un plan de insurrección, en modo alguno democrático.

El periódico *Avance*, de Gijón, en su edición de 11 de abril de 1933, publica un llamado del Comité de Alianza de todos los Trabajadores para «inteligenciarse» (hoy diríamos, para «concienciarse»). El *Turquesa* (un barco cargado de armas y fletado, al parecer, por Indalecio Prieto, sin que tenga

aquí nada que hacer la circunstancia de su «arrepentimiento» posterior), descubierto en la noche del 10 a 11 de septiembre de 1934, no podría ser presentado como respuesta al mitin que el 9 de septiembre dio Gil Robles en Covadonga: el *Turquesa* había sido ya preparado meses atrás por quienes habían convenido en tomar, como señal de la Revolución, la entrada (según la más estricta legalidad democrática) de diputados de la CEDA en el Gobierno.

Sin duda, el Comité Revolucionario *interpretaba* esta entrada como indicio de que el gobierno preparaba un golpe de Estado al estilo del de Dollfus en Austria. Y así es como retrospectivamente la «Izquierda» suele justificar la ruptura, por parte de las izquierdas de entonces, reunidas en el Frente Popular, del orden democrático republicano. Pero, ¿por qué no interpretan también del mismo modo el Alzamiento del 18 de julio? ¿Acaso no podrían alegar los conjurados *indicios* de que, tras la victoria de la izquierda en febrero de 1936, se preparaba una reedición en serio de la Revolución de 1934? Pero no es posible que ahora se reconozca esta justificación de los que se alzaron el 18 de julio, precisamente porque la ecualización de las izquierdas con las derechas en la democracia coronada se produjo principalmente por la común oposición al régimen de Franco, como régimen que había quebrantado, sin disculpa alguna, la legalidad republicana. Y, por ello, el 20 de noviembre de 2002, «a los veintisiete años de la muerte del dictador», el Congreso de los Diputados, por unanimidad (el PP decide retirar sus reticencias) condena el golpe de Franco de 1936. Y en frase de un diputado de Izquierda Unida (Felipe Alcaraz) acuerda que «hay que olvidar el rencor pero no la Historia». ¿Por qué no condenar también el golpe revolucionario de octubre de 1934? Porque él volvería a reproducir las divergencias en España entre las izquierdas y la derecha. Es mejor olvidarlo y explicarlo como Dios le de a entender a cada cual.

Es evidente que el olvido de la Historia (que no es tal olvido, sino reconstrucción) no es casual; se trata de una operación selectiva, ideológica, guiada por los intereses, en este caso polí-

ticos. La mejor prueba es el «olvido» legal, reclamado desde 1968 por los grupos políticos clandestinos: «Libertad, Amnistía y Estatuto de Autonomía». El 15 de octubre de 1977 se estableció una amnistía definitiva y total, que incluyó la liberación de todos los presos, incluso los condenados por delitos de sangre, «siempre que su acción hubiera sido orientada hacia la consecución de las libertades» (ulteriormente la democracia convendría en la imposibilidad de amnistiar o indultar a quien hubiese cometido crímenes de sangre, aún cuando «su acción hubiera sido orientada hacia la consecución de las libertades»).

3. Sobre la «memoria histórica común»

1. La invención, por parte de la izquierda, del concepto de «memoria histórica»

Tan evidente era que el «recuerdo» de los hechos históricos era selectivo y parcial (o partidista), es decir, ideológico, que hubo necesidad de inventar un pseudoconcepto, el de «memoria histórica común», para presentar como imparciales y objetivos los recuerdos que a todas luces se abrían paso tras los años de amnesia determinada por la transición democrática. E incluso se constituyó una institución encargada del cuidado de la «memoria histórica», y lo que es más sorprendente aún, de su *recuperación* (concepto este que implica, si es que quiere ser concepto, que existe una memoria histórica objetiva, parcialmente perdida o eclipsada, y que por ello necesita ser recuperada, no ya construida).

Se trata de la ARMH (Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica). Izquierda Unida y el Partido Socialista Obrero Español presentaron formalmente al Congreso de los Diputados, del 9 de septiembre al 4 de octubre de 2002,

proposiciones no de ley en esta dirección (el día 28 de octubre de 2001 la ARMH había encontrado en Prioranza del Bierzo, León, los cuerpos de trece republicanos fusilados y enterrados en campo abierto el 13 de octubre de 1936).

Por ello los socialistas de la monarquía democrática exhortaron a los administradores públicos «a coordinarse y cooperar con los medios materiales y humanos necesarios para facilitar la exhumación, identificación y enterramiento de las víctimas de la Guardia Civil que por defender los valores republicanos fueron asesinados y enterrados sin identificar en fosas comunes».

Por consiguiente constatamos ya con claridad que la «memoria histórica» se aplica selectivamente al contexto de la recuperación de los huesos de los fusilados por Franco en la Guerra Civil o en la postguerra, enterrados en fosas colectivas y anónimas; recuperación reivindicativa puesto que, se dice, los fusilados y asesinados pertenecientes «a la parte de Franco» ya recibieron sus honores en el Valle de los Caídos.

Y aquí no entramos en la cuestión de la oportunidad y legitimidad de la operación de desenterrar a los fusilados del «bando republicano» (algunas veces la recuperación no se ha hecho físicamente, sacando los huesos de las fosas, sino simbólicamente, poniendo sobre las fosas los nombres de quienes descansan en ellas). Se trata de analizar qué pueda significar el que esa recuperación se haga en nombre de la «memoria histórica».

2. «Memoria histórica común», una idea metafísica

«Memoria histórica» es un concepto espúreo, sobre todo cuando él pretende tener como referencia el supuesto (metafísico) «archivo indeleble» cuya custodia estaría encomendada al género humano; y que es susceptible de eclipsarse ante los individuos, dotados de una memoria más flaca. Por ello estos tendrán que «recuperar» una memoria histórica común, obje-

tiva, que se supone ya organizada, aunque oculta (ocultada) a la espera de ser desvelada o recuperada. Por ello, la «recuperación de la memoria histórica» puede tomar la forma de una reivindicación: porque se supone que el eclipse de esa memoria histórica, que se sustenta en el seno del Género humano, o en la sociedad, no es casual sino intencionado.

No se trata de una amnesia, sino de una ocultación, por quienes quieren «enterrar el pasado». Lo que ocurre es que si no hay amnesia tampoco tendría que haber memoria.

El concepto de «memoria histórica» pretende remitirnos, por tanto, a un sujeto abstracto (la Sociedad, la Humanidad, una especie de divinidad que todo lo conserva y lo mantiene presente) capaz de conservar en su seno la totalidad del pretérito que los mortales del presente deben descubrir. Esta memoria histórica tiende a ser una memoria histórica total, que se aproxima a lo que pudiera ser la memoria eterna de quien vive las cosas *tota simul et perfecta possesio*.

Pero este sujeto abstracto, receptáculo de la memoria histórica no existe, es un sujeto metafísico. No hay «memoria histórica».

3. La Historia no tiene que ver especialmente nada con la memoria, sino con el entendimiento

La Historia, sencillamente, no es memoria, ni se constituye por la memoria. Es ésta una metáfora muy vieja, sin duda, canonizada por el canciller Bacon de Verulamio, cuando clasificó a las ciencias en función de las «facultades intelectuales» que él consideró esenciales: *Memoria, Imaginación, Razón*. Así, la Historia sería el producto de la Memoria; la Poesía de la Imaginación y la Filosofía, junto con las Matemáticas, de la Razón.

Esta ocurrencia de Bacon, sin perjuicio de su ramplonería psicologista, fue tomada en serio por d'Alembert, en el *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia*, que la hizo doctrina co-

mún entre las gentes de letras, incluidos a los políticos y a los historiadores.

Pero la Historia, en lo que tiene de ciencia, no es efecto de la memoria, ni tiene que ver con la memoria más de lo que tenga que ver la Química o las Matemáticas. La Historia no es sencillamente un recuerdo del pasado. La Historia es una interpretación o reconstrucción de las *reliquias* (que permanecen en el presente) y una ordenación de estas reliquias. Por tanto la Historia es obra del entendimiento, y no de la memoria.

4. La memoria no se asienta en una entidad colectiva sino en los cerebros de los ciudadanos

La memoria (y el recuerdo, como la amnesia) tiene como referencia y soporte al cerebro humano (singular) de cada hombre. La memoria, por tanto, sólo puede conservar aquello que cada hombre singular ha experimentado o vivido, dejando aparte su herencia genética. Por tanto la memoria tiene como ámbito aquella parte del mundo envolvente que le ha afectado, la *memoria episódica* (es decir, aquella memoria mediante la cual las cosas recordadas del mundo mantienen la referencia al instante de la trayectoria biográfica de quien está recordando). Otra cosa es la llamada *memoria semántica*, que tiene que ver con el lenguaje, con la ciencia, con la «razón».

Nadie puede tener memoria, por lo tanto, de algo que anteceda a su vida propia. Y por ello la Historia no se reduce a la memoria. Nadie puede «recordar» la historia de Amenophis IV, el faraón descubierto por los egiptólogos, a partir de las reliquias (templos, estatuas, jeroglíficos) que siguen existiendo en el presente. Sólo un impostor o una impostora (acaso un demente) puede decir que tiene memoria histórica del faraón Amenophis IV, porque dice recordar, tras un ejercicio de «regresión hipnótica», haber sido una de sus concubinas.

5. Memoria individual y memoria personal

La distinción fundamental hay que ponerla en la propia memoria cerebral, como distinción entre *memoria individual* y *memoria personal*. Es decir, la distinción entre el individuo y la persona, que son conceptos conjugados, aplicada a la memoria.

La *memoria individual* tiene como materiales propios los recuerdos de la vida privada, familiar o biológica; la vida que está fuera de la historia, la vida que estudia el psicólogo.

La *memoria personal* es la que tiene como material a los recuerdos de la vida propia pero en relación con la vida pública (política, científica, artística, profesional). La persona implica siempre a un grupo de personas, necesariamente dadas en sucesión histórica. Dicho de otro modo, la memoria personal tiene siempre que ver con la historia. La memoria personal es necesariamente histórica, y por tanto la memoria histórica no es sino un modo de designar, de modo redundante, a la memoria personal.

Y entonces ocurre que la memoria histórica o personal es necesariamente parcial y partidista, porque una persona es sólo una parte de la historia. Y la biografía es importante para la historia en la medida en que ella es una reliquia, una parte más a interpretar.

La memoria histórica personal es el recuerdo del mundo histórico que a cada cual, o a su grupo, le ha tocado vivir, especialmente en un sentido activo. El peligro por tanto de la pretensión de convertir las memorias personales (o del grupo de personas), necesariamente parciales (partidistas), en memoria histórica objetiva o total es evidente. En realidad se trata de una pretensión reivindicativa. ¿Qué quiere decir la «memoria histórica» de los sucesos de octubre de 1934 en Asturias? ¿Qué es «memoria histórica» del proyecto de invasión de las guerrillas, a través del Pirineo, en 1945? ¿Qué es «memoria histórica» de la transición democrática? ¿Quién se atrevería a afectar imparcialidad científica en esta «memoria histórica» por antonomasia, para los españoles del presente?

6. La memoria personal es parcial y reivindicativa

La memoria histórica, en cuanto memoria personal, subjetiva o de grupo que es, tiene siempre un componente reivindicativo. Y no digo que la reivindicación no deba hacerse, digo que no debe hacerse en nombre de una «memoria histórica universal», común y objetiva, puesto que la memoria histórica es siempre memoria individual, biográfica, familiar o de grupo. Y esto explica por qué la llamada «memoria histórica» se oculta: porque no es memoria sino selección partidista. La memoria histórica es a la vez *damnatio memoriae*. Por ejemplo, la memoria histórica, que contradictoriamente, propone borrar un retrato de Girón, ministro de Franco, de la Universidad Laboral de Gijón. Que propone retirar del callejero de una ciudad los nombres de los «golpistas» que se alzaron contra la República; una memoria histórica que por otra parte no pide eliminar los nombres de otros golpistas contra la República, los de octubre de 1934, como lo fueron Ramón González Peña o Belarmino Tomás.

Por tanto, las reivindicaciones de las memorias personales, contra todo tipo de amnesia y de amnistía, no debe hacerse en nombre de la memoria histórica común, sino en nombre o bien de la memoria individual o familiar, o bien en nombre de planes y programas políticos o científicos. Esto explica por qué la llamada «memoria histórica» no es propiamente memoria, sino selección partidista; por qué se eclipsa de modo funcional, y por qué la «memoria histórica», paradójicamente, derriba las estatuas de Lenin en Rusia o de Franco en España.

Dicho de otro modo, la memoria histórica sólo puede aproximarse a la imparcialidad cuando deje de ser memoria y se convierta simplemente en historia.

1. La Constitución de 1812, límite del regreso histórico, en España, desde la izquierda

El regreso histórico no puede detenerse en las fechas en las cuales el Alzamiento del 18 de julio de 1936 acabó con la Constitución republicana de 1931, aunque comenzase presentándose en nombre de la República.

El regreso histórico de las izquierdas no puede ir más allá tampoco de donde comienzan las izquierdas a configurarse como tales, es decir, más allá del momento en el que se constituye el Estado como Nación política. En España este proceso tuvo lugar en las Cortes de Cádiz, con la promulgación de la Constitución de 1812.

Antes del siglo XIX no puede hablarse en España, al menos desde un punto de vista emic, de izquierdas o de derechas. Lo que no significa que carezca de interés la investigación de los precedentes del siglo XVIII. No puede hablarse emic de izquierda y de derecha, ni se habló de hecho, al menos en el Parlamento, hasta el último tercio del siglo XIX, en la sesión parlamentaria de 1871 que ya hemos citado.

Con todo, sería excesivamente restrictivo dejar fuera del campo de investigación a todo lo que precede inmediatamente, en la segunda mitad del siglo XVIII. Si mantenemos la conexión entre la aparición de la idea de «Izquierda», en sus valores de primera generación, y la constitución de la idea de Nación política, tendremos que considerar como un anacronismo investigar, por ejemplo, la supuesta idea de España que pudo estar presente en las «izquierdas del reinado de Felipe V» o incluso del reinado de Carlos III. Es bien sabido sin embargo, como ya hemos dicho, que muchos ideólogos de la socialdemocracia han buscado, durante los años ochenta del siglo XX, entre los ilustrados del reinado de Carlos III, los

precedentes de algunos de sus propios proyectos políticos reformistas.

Para que comience a tener algún sentido, no de todo punto anacrónico, hablar de izquierdas en España, aún en la forma de una protoizquierda, habrá que remitirse, sin por ello ignorar los precedentes (por ejemplo la «Conjura del Cerrillo de San Blas», en 1796), a las Cortes de Cádiz, que es en donde se definió por primera vez, en el tablero político, la Nación española.

La izquierda, según sus valores de primera generación, tendríamos que buscarla, como hemos dicho, en el ámbito de la izquierda napoleónica, representada por los afrancesados; los valores de izquierda de segunda generación están representados, como ya hemos dicho, por los liberales doceañistas.

En el curso del siglo XIX, una importante corriente de la izquierda en España se polarizará hacia los valores de la I Internacional, en su forma más moderada, es decir, hacia el federalismo, levantando la bandera del «principio de autodeterminación de los pueblos», y llegando con frecuencia a posiciones liquidacionistas de la Nación española. Las fuentes anarquistas del federalismo son evidentes, sin embargo el federalismo no puede poner límites internos a las unidades sociales constituidas por federación. ¿Por qué una federación española y no una federación ibérica? ¿Por qué una federación ibérica y no también una federación europea? ¿Por qué una Federación europea y no una federación ibero marroquí argelina?

2. Izquierdas españolas de tercera generación

El anarquismo español, durante los siglos XIX y XX, ha sido una de las corrientes de izquierdas comparativamente más importantes, en el conjunto de Europa. Todas las coordenadas que venimos utilizando en este libro se aplican al anarquismo español de un modo tan directo que no creemos necesario entrar en un análisis que, por obvio, resultaría prolijo.

Las corrientes de la izquierda española, de tercera generación, confluirían muy pronto, y a veces de modo turbulento, con el internacionalismo proletario de cuño marxista leninista, y con el austromarxismo. (No puede olvidarse tampoco que la obra de Otto Bauer tuvo una gran influencia, directa o indirecta, en algunos «Padres de la Patria» socialdemócratas y comunistas de la Constitución de 1978.)

El componente anticentralista del federalismo de Pi Margall evolucionó muy pronto hacia el soberanismo proclamado en algunas partes históricas de España, principalmente en el País Vasco y en Cataluña. Sin embargo, ¿quién podría considerar como un proyecto de izquierda al proyecto soberanista del PNV de Sabino Arana? Así lo creen muchos de sus actuales cabezas visibles, aplicando, aunque sean hijos de guardia civil y antiguos jesuitas, una definición meramente posicional de izquierda: «Es de izquierda todo aquello que se opone al franquismo.» *Mutatis mutandis*, Cataluña.

La Idea de izquierda política, aunque está presente en la España del siglo XIX, no toma carta de naturaleza hasta los tiempos de la Segunda República, y además, casi siempre, con un significado reclasificador de otros partidos llamados republicanos, carlistas, monárquicos, etc. Todavía en la *Enciclopedia Espasa*, en el tomo 28, publicado en 1926, la entrada «Izquierda» no recoge ni la más mínima acepción política.

3. Izquierdas españolas en el siglo XX

Las ulteriores generaciones de valores de izquierda, y en particular los valores del marxismo leninismo, se hacen presentes normalmente durante la Segunda República. En su programa electoral de 15 de febrero de 1936, el Partido Comunista de España se presenta ya explícitamente frente a la «burguesía izquierdista». Durante la Segunda República los parámetros se mantuvieron dentro de la idea de España republicana, como Estado-nación, de signo tradicional (Azaña, Madariaga, etc.)

o radical socialista (Albornoz, Marcelino Domingo). Estos parámetros fueron discutidos en torno a la cuestión de los Estatutos. ¿Dónde clasificar a Ortega? ¿Entre las izquierdas o entre las derechas? Y, por supuesto, la conmoción representada por la Guerra Civil de 1936-1939 y los efectos que en la Idea de España produjo, no sólo desde el «lado del franquismo», sino también desde el «lado republicano», se mantuvieron casi siempre girando en torno del parámetro al que constantemente nos venimos refiriendo, la Nación política, en este caso, la Nación española: Miguel Hernández, Prieto, la ideología de las Brigadas Internacionales, que buscaban intervenir en la Guerra Civil «para defender a la nación española del peligro de su reabsorción por parte de las potencias fascistas».

«La guerra del 36 —dice certeramente César Alonso de los Ríos, en *La izquierda y la nación*, 1999, pág. 85— fue una emulación trágica de los dos bandos en el fortalecimiento de la Idea nacional. Las dos Españas se enfrentaron a muerte por ser exactamente ellas mismas. Por ello Miguel de Unamuno escribe en sus últimos días que no hay dos Españas, que es una sola, como corresponde al suicidio.»

Decisiva fue la orientación que el PCE tomó en los comienzos de la Guerra Civil (*El problema de las nacionalidades a la luz de la guerra popular por la independencia de la República española*, de Vicente Uribe, a la sazón ministro y miembro del ejecutivo del PCE): si en los tiempos de la Monarquía burguesa tenía algún sentido destruir la Nación española, este sentido se perdía en los tiempos de una guerra popular nacional, en la cual «los intereses específicos, la pequeña patria de los catalanes, vascos y gallegos, se ha convertido en parte inseparable de los intereses generales de la Gran Patria».

Es cierto que al acabar la Segunda Guerra Mundial el PCE reconsiderará la cuestión de los nacionalismos, por el argumento de que el franquismo podría considerarse como un medio de fortalecimiento del estado burgués opresor. En esta línea se decantó, al terminar la guerra mundial, el Pleno del Comité Central del PCE (Toulouse, 1945). Pero la crítica a esta

línea iba a venir del propio Stalin, que sabía, desde antes de la Primera Guerra Mundial, que el principio de la «autodeterminación nacional» implica también el «principio de la autodeterminación de las secciones regionales del propio Partido Comunista». Las políticas de «reconciliación nacional» y del «entrismo» estaban así ya prefiguradas, y con ellas las posibilidades de la transformación de los «sindicatos verticales» en las grandes centrales sindicales (CC.OO. y UGT), como instituciones de carácter público.

Sobre todo, sería preciso analizar las interpretaciones de España que en la transición (los equilibrios de Solé Turá, representante del PCE en la ponencia constitucional, defendiendo la tesis absurda de una «Nación de Naciones» capaz de culminar en un no menos absurdo «Estado de Estados») y en el período de la «España de las autonomías» han ido ofreciendo tanto las diversas corrientes políticas de izquierda definida, como las diversas corrientes de izquierda indefinida (extravagante) de la Iglesia católica o de otras asociadas a aquella. Es ahora cuando mayores dificultades encontramos al problema de «identificar» los tipos conceptuales desde los cuales se mueven tales interpretaciones.

4. Las izquierdas buscan nuevas «señas de identidad» en la Democracia

Una y otra vez se habla de las expectativas de «reconstrucción de la izquierda», una vez desaparecido el «socialismo real» tras las embestidas del capitalismo «liberal». Lo más asombroso es que se citen a veces, como indicios de esta recuperación, en la España del tercer milenio, a fenómenos tales como los de las manifestaciones contra el Plan Hidrológico Nacional (como si el plan propuesto fuese de derechas, por haber sido defendido por el gobierno del PP) o las manifestaciones contra los peligros y las causas de una marea negra (se considerará como signo de identidad de la derecha opinar que el

Prestige debió ser alejado de la costa gallega; y como signo de identidad de la izquierda opinar que el petrolero debió ser acercado a un puerto).

En estas ocasiones no se precisa qué tipo de izquierdas se supone están reconstruyéndose, y se confunde el ideal lejano de una izquierda en busca de una sociedad de bienestar, pero sin clases, es decir, el de una sociedad municipal o regional soberana, con una izquierda real y positiva.

Quien no quiera engañarse y engañar a los demás poniendo, en la Democracia, como objetivo político principal de la izquierda la federalización o la balcanización de España, ha de reconocer que las diferencias positivas entre los partidos o coaliciones nacionales autoconsideradas de izquierda y el partido nacional considerado por sus enemigos de derecha, si se mantienen, existen en otro lado.

Tan correcto como decir que la izquierda se ha derechizado, sería decir que en la democracia es la derecha la que ha asumido a veces las orientaciones de un racionalismo político democrático muy próximo al que mantuvo la izquierda socialdemócrata, que llega a alcanzar posiciones más a la izquierda de las que antiguamente ocupaba esta.

5. La redefinición de las diferencias entre izquierda y derecha en la Democracia

1. En la Democracia, convergen en las cuestiones del Estado, las izquierdas y las derechas

La democracia del Estado de Derecho y del Estado de Bienestar ecualiza, como hemos dicho, a las izquierdas y a la derecha, que mantienen esta democracia. La democracia ha desempeñado por tanto el papel de parámetro privilegiado

que permite la convergencia, en un centro democrático, de las izquierdas entre sí y con la derecha.

Y la ecualización se refuerza al aceptar todos los partidos, izquierdas y derecha, no solamente el Estado de Derecho, sino también el ingreso en la OTAN y en la Unión Europea, dos estructuras, por otra parte, vinculadas sustancialmente entre sí, sobre todo después del hundimiento de la Unión Soviética.

La ecualización implica que las líneas políticas fundamentales de las izquierdas y la derecha democrática están borradas en lo esencial. El acuerdo se ha producido por fin entre «las dos Españas», pero el desarrollo se ha profundizado y renovado no ya entre las dos Españas, sino entre las cuatro, cinco o diecisiete Españas, o entre aquellas partes de España cuyos representantes ni siquiera «se sienten españoles» (PNV, Batasuna, Ezquerra, etc.)

2. Redefinición de diferencias que no se encuentra en el futuro mediante la vuelta al pretérito

¿Cómo redefinir las diferencias, teniendo como horizonte la ecualización producida en el seno de la Unión Europea y la OTAN?

El procedimiento principal no puede ser otro sino recurrir a la proyección del pasado sobre el presente: volver a la guerra civil, desenterrar a los muertos en nombre de la «memoria histórica» de la que ya hemos hablado, a fin de que «la izquierda recupere su identidad» como heredera de sus muertos.

¿De quienes? ¿De quienes murieron en la Revolución de 1934 contra la República? ¿De quienes murieron en 1936 defendiendo la República? El procedimiento es espúreo, como hemos dicho, porque la recuperación se hace en nombre de la memoria histórica partidista, y no en nombre de la historia común.

La estrategia constante del PSOE, y en parte de IU, para definirse frente al PP, es sugerir de mil maneras que el PP es una continuación del «espíritu del franquismo» (se recordará por ejemplo, una y otra vez, que el presidente de la Xunta de Galicia fue ministro de Franco); como si no hubiera otra forma de definirse como de izquierdas más que por la nota del antifranquismo. Esta estrategia sólo puede dar lugar a conjuntos de golpes bajos, porque va en contra del supuesto de la amnistía y de la «regeneración democrática» de todos los partidos que contribuyeron a instaurarla. Es intolerable, desde los principios democráticos, que un portavoz socialista haga mención del bigote del presidente del PP en contextos escogidos para sugerir el bigote de Hitler; es intolerable que parlamentarios de izquierdas se acuerden de Franco en el momento de hacer un homenaje a la bandera de España.

3. Objetivos políticos y objetivos administrativos

Los procedimientos ordinarios para definir las diferencias de la izquierda con la derecha tendrían que ir dirigidos a la formulación de objetivos políticos concretos, que tuvieran un signo opuesto a los objetivos propios de la derecha, en materia de política real y no meramente administrativa. No será suficiente satisfacerse con objetivos diferenciales como los siguientes: Si el gobierno del centro derecha propone un Plan Hidrológico, la izquierda impugnará el proyecto y, además, «en nombre de la izquierda». Si el gobierno de centro derecha toma la decisión de alejar el *Prestige* de las costas, se considerará de izquierdas la decisión que hubiera consistido en acercarlo.

Pero todas estas diferencias en el terreno de la administración y de la gestión no pueden tener como objetivo el desarrollo de algún proyecto de izquierda propiamente dicho. Su objetivo es únicamente la consecución del poder ejecutivo y legislativo en las siguientes elecciones.

4. La Lotería, un test para las izquierdas

La ecualización democrática determina también la evolución de las izquierdas definidas hacia una izquierda indefinida de carácter ético y agnóstico (laico), orientada a la promoción de los llamados «valores de la izquierda». Sólo que estos valores, expresados en el terreno de la ética —igualdad, solidaridad, libertad, tolerancia, atención a los ancianos, los niños o los marginados, etc.— no son valores específicos de la izquierda; son valores compartidos por el centro y aun por la derecha. Sólo de modo incidental se habla algunas veces de «valores republicanos», incluso por las izquierdas que apoyan la Constitución de 1978, que ampara la Monarquía.

Un test muy significativo para medir el alcance de las diferencias éticas y morales que pretenden las izquierdas mantener frente a la derecha nos lo proporciona la institución de la Lotería. Ruiz Zorrilla había dividido a los españoles en dos clases: los católicos y los ateos, añadiendo, «los católicos creen en Dios, los ateos en la Lotería». Pero la institución de la Lotería ha sido mantenida y promocionada tanto por los gobiernos de izquierda como por los gobiernos de derecha. No hay contradicción alguna en que la derecha defienda la lotería. A fin de cuentas la distribución de los premios recuerda la distribución de la Gracia divina entre los hombres (sobre todo, tal como la entendió Calvino). La desigualdad entre los *precitos* y los *agraciados*, ya sea por el premio gordo, o por otros premios menores, ya sea por los dones del Espíritu Santo, es una desigualdad que habrá que explicar por la «voluntad de Dios». Y lo más parecido a esta lógica de la inescrutable Voluntad divina es la lógica del bombo de la lotería.

Pero un socialista o un comunista que busca la igualdad, y aún la igualdad económica, ¿cómo puede amparar una institución que, por consenso de todos, se propone precisamente crear por azar la desigualdad más aguda entre los ciudadanos, por un azar que nada tiene que ver con el mérito o con el trabajo?

No deja de ser interesante observar la tendencia de los políticos, y periodistas, sobre todo de izquierdas, a subrayar la idea de que, tras el sorteo, «los premios han sido muy repartidos, y además entre gentes trabajadoras o necesitadas». ¿Acaso no sabe todo el mundo que los agraciados de verdad se mantienen anónimos y que los que salen en los medios, no por ser gente de la calle, dejan de ser agraciados injustamente, en relación con aquellos que siendo todavía más necesitados, porque no han podido siquiera comprar un décimo, no han recibido ningún premio?

5. Las diferencias efectivas, a escala política, entre las izquierdas y la derecha en la España del presente

Los únicos puntos en donde las diferencias entre las izquierdas y la derecha pueden mantenerse, a escala política, son aquellos que tienen que ver con las cuestiones de la estructura del Estado, lo que está de acuerdo con los criterios que hemos expuesto en el capítulo 3. En efecto, la derecha o el centro defiende ante todo la unidad territorial de la Nación, así como sus símbolos. Las izquierdas españolas de ahora tienden, en cambio, a reconstruir el Estado desde supuestos federalistas, interpretándolo como un Estado multinacional, siempre, dicen, que los nacionalismos sean «no excluyentes». Pero este concepto de «nacionalismo no excluyente» pide el principio, y por eso es estúpido, porque el pluralismo nacionalista no excluyente excluye necesariamente, de hecho y de derecho, la Idea de la Nación española.

De este modo resulta la paradoja de que la izquierda socialdemócrata, la libertaria o la comunista, desarrollan una «sensibilidad» (así dicen, porque no pueden hablar de conceptos) mayor por los movimientos secesionistas, movimientos que tienen sin embargo, sociológicamente, en muchas coyunturas, más afinidades con la derecha o con el centro.

FINAL. EL PORVENIR DE LAS IZQUIERDAS Y EL PORVENIR DE LA DERECHA

1. La derecha tiene prioridad, en el terreno lógico, sobre la izquierda

Suponemos que la derecha (o la situación de derecha) es previa a la izquierda. La oposición derecha/izquierda tiene un carácter estrictamente correlativo en el terreno topográfico (en el cual no cabe atribuir prioridad a la derecha o a la izquierda, en cuanto términos de la relación). Pero la oposición derecha/izquierda, en el espacio antropológico, ya no posee el carácter de la mera correlación que le es propia en el espacio topográfico.

La derecha, en su sentido político, tiene prioridad (tal es nuestra tesis), sobre la izquierda, porque consiste en una *afirmación positiva*, mientras que la izquierda comienza necesariamente, en su proceso de racionalización, por una negación de la afirmación previa constitutiva de la derecha. Sólo si está dada la afirmación positiva en la que hacemos consistir a la derecha, podrá constituirse la izquierda, ante todo, como una negación revolucionaria de aquella, y como un proyecto de reconstrucción de lo negado.

La dificultad estriba, por tanto, en determinar en qué pueda consistir, en general, el contenido u objeto de la afirmación constitutiva de la derecha. Algunos han pretendido que este contenido ha de ser formulado en el terreno de la ontología

metafísica, en el terreno del ser, en el *ens* o en el *esse*, como pretendía Maritain, y luego Molnar, a los que ya nos hemos referido en el cuerpo de este libro; y entonces la derecha se definiría por su «intuición del ser», mientras que la izquierda se definiría por la ausencia de esa intuición, es decir, por la negación o privación del ser, por la nada. Nos parece evidente que, aún cuando esta formulación tenga gran importancia desde el punto de vista de la «ontología de la psicología de las izquierdas», sin embargo se mantiene demasiado alejada del campo político, y por tanto es incapaz de dar cuenta de la oposición derecha/izquierdas en el espacio de la política definida.

Otras veces se intenta definir el contenido de la afirmación de la derecha en un terreno más positivo, a saber, en el «estado de cosas» establecido en el espacio antropológico en un momento dado (estado de cosas social, o natural, o religioso). En consecuencia se llegará a definir a la derecha por la supuesta condición suya de «conservadora» del estado de cosas heredado, oponiéndola a la supuesta condición «progresista» que caracterizaría esencialmente a la izquierda. Pero un tal criterio de distinción, que pudo ser útil coyunturalmente, es totalmente inservible desde el punto de vista histórico y filosófico. A lo sumo servirá para caracterizar a una «derecha inmovilista» (a veces designada en España como «la derechona»). Pero hay otras muchas variedades de la derecha que son aún más progresistas, desde el punto de vista histórico, que algunas izquierdas, y que, desde luego, no son nada conservadoras. Por ejemplo, no lo son ecológicamente: las grandes obras hidráulicas, las talas de bosques, la construcción de autopistas, operaciones tan escasamente conservadoras desde el punto de vista ecológico, suelen tener una inspiración depredadora «derechista», por lo que el conservacionismo (o el conservadurismo) estará aquí representado por las izquierdas ecológicas, que se horrorizan ante cualquier «impacto ambiental» sobre el paisaje. Más aún, habría que llamar conservadora a la política de los planes quinquenales lanzada por Stalin, en la medida en que tras la decisión de poner en marcha el proyecto del primer plan (en diciembre de 1928), el XVII Congreso (enero-febrero de 1934), en lugar de detener el modelo desarrollista, lo *conservó*, aprobando el segundo plan quinquenal, y así sucesivamente.

2. La *apropiación* como contenido fundamental que determina la prioridad lógica de la «situación de derecha»

Para llegar a una Idea de derecha como orientación y afirmación primaria respecto de la izquierda, y a una idea establecida en una escala no metafísica tal que sea capaz de dar cuenta del alcance que pueda tener en el terreno político (aunque no sólo en ese terreno), la negación inicial en la que ponemos el punto de partida y la consideración que la izquierda ha mantenido siempre respecto del Género humano, es preciso regresar mucho más atrás del lugar en el que se dirimen las oposiciones entre conservadores y progresistas, o entre inmovilistas y amigos del cambio.

Hay que regresar nada menos que a la representación del espacio antropológico, en cuanto totalidad ideológica, mejor o peor delimitada, que comprende, en su ejercicio, la multiplicidad de las partes socializadas (bandas, clanes, familias, gentes, naciones) en las cuales aquella totalidad ideal puede considerarse re-partida (territorialmente, y en competencia con otros grupos animales). La «totalidad ideal» de referencia se corresponde, por lo demás, con la ya muy avanzada en el curso histórico Idea del «Género humano» (idea que figura, como es sabido, en el himno de *La Internacional*).

Dicho de otro modo: la Idea del «Género humano» no tiene como correlato una «entidad originaria» que pudiéramos poner «en el principio de la historia». Es una totalización, gradual y muy confusa, sin duda (es decir, muy poco distinta, en cuanto a sus partes), llevada a cabo precisamente desde alguna de las partes (bandas, tribus, naciones étnicas, estados, nacio-

nes políticas y, sobre todo, imperios). La «totalidad ideal» constitutiva del Género humano es una construcción límite llevada a cabo desde alguna *parte* de esa totalidad, una parte que haya conseguido estar dotada de la capacidad suficiente para «enfrentarse» a todas las demás partes. Y a esta parte dotada de esta capacidad es a la que llamamos Imperio.

Y no hay por qué presuponer *a priori* que esta capacidad «imperialista» sólo puede corresponder a una única parte, y no a más de una simultáneamente.

Es ahora cuando podemos introducir la Idea de la «apropiación originaria», como orientación «vectorial» necesariamente primaria del proceso de actividad de esas partes del Género humano, en su conexión con otras partes en las que su totalidad virtual está repartida.

La importancia política del concepto de apropiación se manifiesta, por tanto, en el momento en el que se introducen las relaciones entre el paso de la *apropiación* a la *propiedad*. Este paso tiene lugar precisamente a través del Estado, como categoría política fundamental, en función de la cual hemos establecido las seis generaciones de la izquierda definida.

La relación entre el Estado y la propiedad, es decir, la concepción del Estado como un Estado de propietarios, fue propuesta ya, siglos antes de Marx, por el filósofo estoico Panecio de Rodas; pero esta concepción, que estaba referida a los propietarios de cada Estado (es la referencia mantenida por Marx) es susceptible de ser ampliada (como lo hemos propuesto en el *Primer ensayo de las categorías de las ciencias políticas*, 1990) al Estado mismo, en tanto que «propietario» de los territorios comprendidos en sus fronteras, de los que se ha *apropiado* frente al conjunto constituido por los demás estados.

La apropiación se manifiesta, ante todo, en efecto, como apropiación territorial. La apropiación del territorio es sin duda un desarrollo de la territorialidad característica de los primates, pero no se reduce a ella. La apropiación presupone la previa salida o excursión desde el territorio originario, llevada a cabo por las bandas nómadas, que al retornar o al asentarse en otros territorios son capaces de mantener la representación de los límites en los que se asientan, y de los límites en los que se asientan los otros grupos, amigos o enemigos, y de transmitir esta representación, mediante el lenguaje hablado y sobre todo después escrito, a las generaciones sucesivas.

La apropiación originaria es el origen de la propiedad, y es a través del Estado como la mera apropiación puede convertirse en propiedad, en sentido jurídico. Y la propiedad es siempre una relación particular (privada), sin perjuicio de que el Estado pueda mantener también propiedades particulares públicas. La apropiación y la propiedad la consideramos, por tanto, como originaria, en contra de la hipótesis gratuita del «comunismo primitivo». Pues la hipótesis del comunismo primitivo está referida al ámbito de un grupo, tribu o nación étnica cuyos miembros comparten los bienes contenidos en su territorio; pero esta referencia es muy limitada, porque no tiene en cuenta que es el mismo territorio, incluso aquel en el que habría que suponer asentada una sociedad comunista primitiva, el que constituye ya una «apropiación privada» de ese grupo, tribu, nación étnica o Estado, con respecto de los demás grupos, estados, etc.

El derecho de propiedad, por tanto, aunque figura como un «derecho civil», interior al Estado (aún cuando haya de ser reconocida por otros estados, a través de las normas del llamado Derecho internacional privado) es en rigor un derecho político, intrínsecamente vinculado al Estado, en tanto que el Estado se constituye originariamente como un Estado de propietarios, que transforma la mera ocupación en propiedad, y garantiza su disfrute frente a los demás propietarios potenciales de su territorio. Más aún, el Estado mismo asumirá ante los otros estados, y por metáfora procedente del Derecho Civil, la condición de propietario del territorio nacional, cuyas fronteras habrá de mantener frente a los estados que le rodean.

En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Esta-*

do, Federico Engels utiliza referencias intra-territoriales. La «propiedad comunista originaria» habría ido pasando a algunas clases privilegiadas, capaces de utilizar a su servicio a los ex-propiados (por ello la famosa fórmula de Proudhon, «la propiedad es un robo», es un sinsentido, porque el robo sólo es posible cuando hay una propiedad previa). El Estado aparece, según Engels, en el proceso «interno» de reorganización de las relaciones entre las clases propietarias y las clases ex-propiadas. Pero, ¿acaso el Estado —y en especial el territorio delimitado por una sociedad política— no ha ex-propiado ya a todos los demás hombres que podían ocupar sus territorios, no ha hecho una apropiación de territorios que en principio podían haber sido objeto de la apropiación por otras sociedades políticas?

La dialéctica de las clases, como motor de la historia, en el materialismo histórico clásico, resultará de este modo, en el materialismo filosófico, reincorporada a la dialéctica de los estados, y especialmente de los estados imperialistas. Y sólo a través de esta dialéctica la lucha de clases alcanzará su significado histórico, y no meramente sociológico.

¿Cómo negar desde este punto de vista el *derecho* de unos estados a «entrar» en el territorio de otros estados alegando que estos territorios ya tenían un propietario? ¿Cómo negar el derecho de los españoles a entrar en las Indias, alegando que los indios ya estaban asentados en ellos? Sin duda también los indios tenían «derecho» a entrar en los territorios de la España peninsular; pero carecían de capacidad para ello. De otro modo, el derecho de propiedad, fundado en la apropiación originaria, no es un derecho natural, es un derecho civil, que se establece en el ámbito territorial de la sociedad política («usucapión», «presura»). Es un abuso de los términos extender estos conceptos intraestatales al campo de las relaciones interestatales. El único derecho efectivo que un Estado puede alegar para defender sus territorios es su misma capacidad defensiva, o la capacidad de concitarse aliados que puedan defenderle ante terceros en un momento dado. El «derecho internacional» es, en este punto, una construcción ulterior y tardía, resultado de la metáfora o transposición al orden de las relaciones entre los Estados de las relaciones de propiedad características internas a cada Estado. Por ello el derecho internacional no se deriva de un supuesto derecho natural, sino del equilibrio histórico, siempre inestable, entre las diversas Potencias.

3. La prioridad de la «derecha absoluta»

Hemos tenido que regresar a estos principios para poder demostrar el carácter primario (como concepto primitivo y no derivado) que atribuimos a la derecha, respecto de la izquierda. Porque, si bien la derecha, como concepto político estricto, sólo se configura como tal por su relación a la izquierda, que aparece en el siglo XVIII, sin embargo, la situación originaria, la «situación de la derecha originaria», o si se quiere, la «derecha absoluta», en cuanto previamente dada a su relación con la izquierda (que aún no existe) es una situación primitiva (no derivada), anterior, en centenares de siglos, a la situación de la izquierda, tal como se configuró en la época moderna (el padre es necesariamente anterior y previo al hijo; sin embargo, en cuanto término de la relación de paternidad, sólo adquiere su condición de padre una vez que el hijo ya existe).

4. La apropiación originaria y la «sociedad de conocimiento»

La apropiación, por parte de un grupo social —o de un sujeto individual— de territorios o bienes en general, implica el conocimiento de los territorios o bienes de otros sujetos. En este sentido es preciso afirmar que toda sociedad es necesariamente una «sociedad de conocimiento».

Los sociólogos o políticos que hablan hoy de la sociedad de nuestro presente globalizado, como de una sociedad que tiende a convertirse en «sociedad del conocimiento», cometen un error imperdonable fundado en una mera sinécdoque incontrolada: la que llama «conocimiento» a una forma particular de «operaciones de conocimiento», por ejemplo, las operaciones de quien teclea en un ordenador, o lee un texto a través de internet (de hecho el impulso a extender en la educación nacional e internacional el uso de ordenadores o de internet, es el principal referente de la llamada «sociedad del conocimiento»); como si operar con el hacha o con la espada, o con la hoz y el martillo, o con la pluma o la azada, no implicasen también conocimiento. La «sociedad del conocimiento» no es pues otra cosa sino una sociedad en la que alcanza una posición dominante la clase de los «trabajadores de la tecla» frente a las antiguas clases de los trabajadores del arado o de los trabajadores del yunque.

Ahora bien, si la apropiación es un proceso particularizador, se comprende que también lo sea el conocimiento que él implica. Los conocimientos vinculados a la apropiación adquieren la forma de una apropiación privada del conocimiento, tienden a la formación de conocimientos privados, secretos. Y esto, desde las primeras sociedades de «herreros y alquimistas», o desde las primeras sociedades sacerdotales, organizadas a partir de supuestos saberes revelados en exclusiva a una casta social privilegiada, hasta las sociedades de conocimiento secreto de la sociedad industrial (los «secretos nucleares» como *arcana Imperii*).

Por lo demás, una sociedad podrá orientar su política o bien hacia el afianzamiento de ella misma (por ejemplo, de su jerarquía social, en el ámbito de sus fronteras) o bien hacia la apropiación de conocimientos, bienes o territorios de otras sociedades políticas. La situación de derecha no puede hacerse equivalente por tanto al inmovilismo. Una sociedad imperialista es lo más opuesto, al menos en los momentos de su desarrollo como tal, al inmovilismo. Ni tampoco un Estado

imperialista es lo mismo que un Estado depredador, que es el Estado que precisamente busca apropiarse de terrenos, bienes o sujetos de otros estados. Caben imperios no depredadores, si es que su expansión va orientada hacia la «comunicación» de bienes, y por tanto, de conocimientos.

Ahora bien, si los bienes que quieren ser comunicados o compartidos están ligados a conocimientos de naturaleza particular (privada, revelada), los resultados de la comunicación seguirán siendo particulares y privados. Y esto tanto cuando nos atenemos al ámbito de un Estado como cuando nos mantenemos al ámbito de las relaciones interestatales.

Una sociedad política que instaura el comunismo en sus territorios, en nombre de ciertos principios o conocimientos sobrerracionales, revelados (en la *Biblia* o en el *Corán*) no podrá jamás ser considerada de izquierdas, precisamente por la apropiación que ella hace de la verdad política a través de su revelación. O, si se prefiere, por el secuestro de la verdad por parte de su fe religiosa; o dicho de otro modo, por la manera de vincular la sociedad efectiva a su destino político. Una manera que elimina la conexión interna, directa o racional, en beneficio de una conexión extrínseca o indirecta, a saber, la que se establece por la *mediación* de unos especialistas religiosos o de unos libros revelados.

5. Conflicto entre las derechas absolutas

La derecha absoluta, tal como venimos delimitándola, es por tanto la orientación originaria, dentro de cada Estado, de quienes detentan el poder en las sociedades políticas: la orientación de las dinastías faraónicas en Egipto, la orientación de los terratenientes romanos, las de los señores feudales, la orientación de la aristocracia y de la realeza en la monarquía absoluta del Antiguo Régimen; será también la orientación de los propios estados en tanto se desarrollan como imperios depredadores.

No entramos aquí en las consecuencias que esta perspectiva ofrece para el análisis de la Iglesia católica como propietaria de territorios o de caudales, en sus relaciones con el Antiguo Régimen y con los estados nacionales, con los cuales mantiene un conflicto permanente desde los procesos de desamortización. Un proceso que sólo puede resolverse, por vía agnóstica, como cuando se la redujo a la condición de un Estado más, por minúsculo que fuera: el Vaticano del Tratado de Letrán, en la época de Mussolini.

Es evidente, por tanto, que las derechas absolutas han de entrar en conflicto entre sí, incluso cuando los grupos sometidos buscan su emancipación (el caso de Espartaco en Roma, el caso de la emancipación de las colonias inglesas en América en el siglo XVIII) no por ello tienen una orientación de izquierda, sino de derecha; lo que explica la «paradoja» de que la democracia americana, a raíz de la Declaración de Virginia, tomase una inspiración derechista, la propia de una burguesía incipiente que estaba en competencia con la aristocracia de sangre.

Por ello es gratuito atribuir a la derecha absoluta un carácter conservador o inmovilista, incluso retrógrado (cavernícola). Coyunturalmente la derecha podrá ser conservadora o retrógrada, pero es aún mucho más probable que la derecha, y sobre todo en la época del capitalismo, sea dinámica y progresista. ¿Quién inspiró la expansión geográfica del siglo XVI? ¿Quién inspiró la construcción de los ferrocarriles, de los rascacielos, es decir, de todos los contenidos atribuidos al «progreso», sino unas derechas absolutas, en conflicto con otras derechas absolutas?

Las derechas absolutas están en conflicto mutuo en cuanto «todas ellas quieren lo mismo». Si establecen alianzas entre sí no es tanto en virtud de su condición homogénea (en virtud de su condición fraterna, como supuestas herederas de un mismo origen étnico), sino por solidaridad frente a terceros. Por *solidaridad* frente al enemigo común, los bárbaros, se mantenían unidos los plebeyos y los patricios en Roma, en la época de Menenio Agripa. La solidaridad es, según esto, una

virtud originaria de la derecha, es decir, es una relación de unidad entre grupos que son distintos pero que están en contra de terceros; una virtud que las izquierdas heredaron a su vez (la «solidaridad obrera» frente a la patronal) de la derecha.

Por ello, la solidaridad carece de sentido (salvo acogerse al puro significado metafórico, procedente de la Mecánica, cuando ésta habla, por ejemplo, de los radios solidarios o soldados a la llanta) aplicada a términos que se consideran miembros de un mismo grupo (sería ridículo que la madre explicase su tendencia a alimentar a su hijo por «solidaridad» con él: si lo alimenta es porque ambos son miembros de una misma familia, y la «solidaridad» se disuelve en una atmósfera en la que reina la amistad o la fraternidad).

6. La izquierda, como negación de la derecha absoluta, es, por tanto, posterior a ella

La izquierda, como atributo de una orientación política nueva en la historia del Mundo, en cuanto orientación surgida en la época moderna, se configura ante todo como negación de la derecha absoluta, y más precisamente, como negación de la *apropiación de la soberanía* que la derecha absoluta mantiene desde los siglos de los siglos.

Pero la izquierda, aún comenzando por esa negación, no se reduce a ella. La acción revolucionaria, como hemos dicho, no queda en el momento destructor. Pero tampoco se reduce al intento de expropiar a los expropiadores del Antiguo Régimen a fin de beneficiarse de sus antiguas propiedades, constituyéndose así en una nueva corriente de derecha. Otra cosa es que estas «inflexiones» intervinieran, y decisivamente, en la misma Gran Revolución que derribó al Antiguo Régimen.

La izquierda revolucionaria se definió como tal como una corriente que buscaba no sólo la negación de la apropiación de la soberanía por el Antiguo Régimen, sino la negación, en lo sucesivo, de toda apropiación. Por ello, ante todo, «bajó» la

soberanía desde el rey (desde Dios) hasta la Nación. Y la bajó allí en virtud de principios estrictamente racionales, como hemos intentado mostrar. Y sólo por ello la Nación política puede considerarse como la gran novedad que la Edad Moderna ha introducido en el curso de las Ideas políticas. Se ha dicho (Bouchez-Lavergue, *Histoire parlamentaire de la Revolution*, París 1833-1838, tomo II, prefacio) que el curso de la izquierda revolucionaria jacobina no hacía otra cosa sino recorrer el precepto del cristianismo; se han señalado los componentes cristianos y aún milenaristas de Robespierre. Pero la comparación no podría llevarse fuera de sus propios cauces. Cristo dijo que su Reino no es de este Mundo; Robespierre, que seguía creyendo en el Dios de la religión natural, y no en Cristo, no quería instaurar un reino más allá de la Tierra, sino una república dentro de ella.

7. Las negaciones de la izquierda y sus límites: el salario del ama de casa y el derecho de herencia

Pero también la izquierda tenía que seguir negando las apropiaciones del Antiguo Régimen, y no sólo las «apropiaciones de los medios de producción», en el ámbito de cada estado, sino también las apropiaciones constitutivas de los estados mismos; tenía que propagarse ante todo la nueva forma de la Nación-estado, y tenía enseguida que conseguir borrar las fronteras que marcaban las apropiaciones por las cuales cada estado se había constituido.

La principal incidencia, a escala individual, que se deriva de la negación de la apropiación que la izquierda ha de practicar en el proceso de racionalización de la sociedad política está vinculada sustancialmente a la tendencia a destruir cualquier tipo de unidad de apropiación en la que no figure el individuo, como átomo racional, en cuanto sujeto de esa apropiación, a título exclusivo, de la retribución por su contribución al conjunto social, y en el límite, al Género humano.

Si esta contribución, fundamento de la retribución, se hace consistir en el trabajo del individuo, «la Izquierda» cuando define una sociedad como «república de trabajadores de todas las clases», se encontrará con la dificultad insuperable de justificar como «retribución» por su trabajo las atenciones que el Estado pueda dar a los inválidos o a los enfermos que nunca han podido trabajar.

La situación más interesante se presenta en nuestros días a propósito de la retribución o salario del «ama de casa» (situaciones que también habría que extender al padre o a los hermanos). La familia, como unidad sujeto de apropiación (de propiedad) —que arrastra todo cuanto tiene que ver con los derechos de herencia— es una institución tradicional sobre cuyo fundamento se asienta la derecha absoluta. La madre, el padre o los hermanos no se comportan en la familia como trabajadores que esperan una «retribución por su trabajo» (la madre no pasa la factura al municipio o al Estado por la leche que ofrece a sus hijos, ni el padre tampoco pasa factura al municipio o al Estado por su labor como asistente social o maestro por su labor como profesor de sus hijos o cuentacuentos). La razón es que la madre, el padre o los hermanos, aún cuando trabajan en sentido físico (fuerza x espacio x coseno de alfa) para su familia, no lo hacen a título de trabajo asalariado, con vistas a una retribución individual. Lo hacen simplemente como partes de la familia. Si un carnicero da un kilo de carne a un cliente es porque este va a retribuirle con su dinero; pero una madre da su leche a su hijo sólo porque éste tiene hambre. Rodbertus ya advirtió que las leyes económicas de mercado no tienen valor en el ámbito de la familia.

Ahora bien: es una reivindicación propia de la izquierda de nuestro presente exigir una retribución al trabajo del «ama de casa», en virtud de la equiparación de ese trabajo (fuerza por espacio por coseno de alfa) con el trabajo de la mujer en el campo, en la fábrica o, en general, fuera de la casa. Y si las amas de casa piden ser consideradas como trabajadoras asalariadas, es porque su pertenencia al *género* femenino, que reclama los de-

rechos de las mujeres trabajadoras, es valorada y entendida como una relación que prevalece sobre su relación de pertenencia a su familia. La perspectiva de la izquierda, en el momento de «resolver» las funciones sociales en los individuos o «átomos racionales», conduce a un tratamiento del ama de casa como si fuera una «trabajadora en el taller de la familia», con los mismos derechos que una trabajadora tiene en el taller de la empresa o de la fábrica. Por estas mismas razones la izquierda se enfrenta siempre con la institución de la herencia, y procura sortear las dificultades como puede.

8. No cabe, técnicamente, una revolución instantánea: consecuencias

Se comprende, en consecuencia, que la derecha absoluta, al enfrentarse con la izquierda revolucionaria, redefina sus posiciones y busque la solidaridad, incluso con todas aquellas corrientes de izquierdas que vayan enfrentándose a otras corrientes de izquierdas más avanzadas. Pues sólo las izquierdas más extremadas, sin duda las que militan en el comunismo libertario («hijos sí, maridos no»), pueden creer que la expropiación integral y universal de las derechas absolutas sería posible de lograr de un modo instantáneo.

La mayor parte de las corrientes de izquierdas considerarán los proyectos de la «revolución instantánea» como proyectos mágicos, como proyectos infantiles y sumamente peligrosos. Pero en el mismo momento en el que las izquierdas se detienen ante un proyecto de «revolución mágica», comenzarán también a confluir con otras corrientes «conservadoras» de la derecha. Dicho de otro modo: en el momento en el que la izquierda reduzca la posibilidad de una expropiación revolucionaria instantánea, asume un «ritmo de marcha» capaz de engranar con el ritmo de la derecha absoluta.

Se advertirá claramente cómo el ritmo milenario que la apropiación, en los órdenes más diversos, marcó a los caminos

de la derecha, y a través de los cuales se construyeron las grandes estructuras heredadas, no pueden interrumpirse de golpe, y cómo será preciso ir distinguiendo muchos componentes que, según unos, *habrá que conservar como condición necesaria para poder cambiar*. La derecha verá este proceso como una estratagema orientada a lograr que, tras el cambio, todo siga igual; la izquierda verá este proceso como una expresión de la necesidad de que algo siga igual para poder cambiar.

De este modo, el «socialismo en un sólo país» tendrá que detener muchos proyectos juzgados utópicos, inviables y peligrosos, y podrá evolucionar hacia una socialdemocracia cuya base sindical se orientará claramente hacia las líneas propias de la derecha absoluta más conservadora.

9. ¿Por qué la derecha es una y por qué las izquierdas son múltiples?

La voluntad de apropiación es, en todos los casos, la misma. Es decir, es una voluntad unívoca, pertenece al mismo género, cualquiera que sea la naturaleza de los objetos apropiados. La multiplicidad de las derechas, incluso cuando entran en conflicto mutuo, no modifica la identidad de sus respectivas voluntades. Ellas conocen, por decirlo así, el principio y el fin de esas voluntades.

Pero la voluntad de la negación de las propiedades creadas por la derecha, en tanto que únicamente cobra su sentido, más allá del nihilismo, en función de la reconstrucción racional que de aquellas propiedades sea posible obtener, ya no podrá considerarse idéntica en cada uno de sus actores. Y esto es debido a que no se conoce, ni puede conocerse, la estructura del fin al cual va orientada la negación revolucionaria. Así como el descubrimiento sólo se constituye como tal una vez que haya sido justificado, así la negación sólo puede ser denominada revolucionaria cuando pueda ser definido el objeto al que ella haya conducido efectivamente.

Definimos así, en cierto modo, una disposición diametralmente opuesta a la disposición utópica. En la disposición utópica el objetivo pretende estar perfectamente prefigurado; pero lo que se desconoce es el camino o método que conduce a él. Ahora, en cambio, diremos que la izquierda conoce el método revolucionario, pero no sabe, ni puede saber, adonde va a llevarle, porque puede llevarle a muy distintos lugares.

Por eso las izquierdas son múltiples y la derecha una.

10. El porvenir de la izquierda. La séptima generación de la izquierda

¿Cómo prever el porvenir de las izquierdas? ¿Cabe esperar la formación, en un futuro indefinido, de una séptima generación de izquierdas?

En el momento de tratar de responder a estas preguntas, lo más importante es acaso correlacionarlas con la distinción entre las izquierdas definidas y la izquierda indefinida.

No cabe hablar, en general, de un porvenir de las izquierdas definidas. Cada generación de izquierda definida tiene su propio destino y su propia ocasión. No cabe establecer una correspondencia rígida entre los propietarios de alguna empresa estable y transmisible por herencia y los desposeídos de todos los tipos de bienes raíces (asalariados, jornaleros, funcionarios); sin embargo es muy probable que los propietarios asuman vectores derechistas, y los desposeídos adquieran vectores izquierdistas. Esto explicaría acaso, por ejemplo, la distribución territorial, en España, del voto de izquierda, favorable en Andalucía, Extremadura, Castilla la Mancha; y del voto de derecha (en tierras de pequeños agricultores, no jornaleros, en tierra de trabajadores autónomos, no asalariados, etc.). Y sin que esto signifique que quien vota a un partido de izquierda pueda ser considerado como gente de izquierda. Los jornaleros andaluces que votan al PSOE, no lo hacen tanto en nombre de algún proyecto de izquierda, sino

para seguir recibiendo la subvención agraria y a continuación, si les es posible, asistir como encapuchados a alguna procesión de Semana Santa.

Lo más penoso es contemplar cómo el destino de alguna corriente de izquierda definida parece circunscrito, en la Democracia, a la tarea de apropiarse, aunque sea temporalmente, del poder político.

Tiene algún sentido hablar, en general, del porvenir de la izquierda indefinida. Pues esta izquierda indefinida es, en cierto modo, la resultante de las frustraciones de cada una de las corrientes definidas de la izquierda. En la izquierda indefinida van desembocando, en efecto, aquellas corrientes de la izquierda que han fracasado en sus objetivos, o que los ven cada vez más lejanos. Así se forma una corriente, impulsada principalmente por la izquierda libertaria, en la que flotan los «valores de la izquierda» tales como la libertad, la justicia, las aguas limpias y la atmósfera no contaminada (incluso los «valores republicanos»). Pero estos valores, salvo acaso los últimos, carecen de significado político por sí mismos y su sustancia es de naturaleza ética.

¿Qué podemos concluir? Nada, y menos aún formular las líneas de una séptima generación de izquierdas.

La izquierda habrá ganado por lo menos siempre una gran batalla ideológica: que la derecha se sienta incómoda, por motivos éticos, en su definición de clase expropiadora o propietaria, y que aún llegue a aborrecer el nombre de derecha. Se presentará como una derecha que ha retrocedido hasta un centro (un centro derecha), que se considerará indistinguible del centro izquierda al que también habrá tenido que retroceder la izquierda.

Sin embargo, las líneas por las que se mueven la derecha y la izquierda, aunque convergen una y otra vez en un punto, al cruzarse, volverán a separarse; y aún cuando estén convergiendo en el mismo punto, lo estarán haciendo siguiendo direcciones opuestas.

COLOFÓN

¿Es posible defender, en los comienzos del siglo XXI, la vigencia de la oposición entre derechas e izquierdas, o de las izquierdas existentes, o será necesario esperar a una séptima generación de izquierda capaz de tener algo que hacer y que decir ante una Humanidad de más seis mil millones?

Desde las coordenadas de este libro habría que afirmar que esa hipotética séptima generación de la izquierda no podría en ningún caso constituirse en una sociedad política de escala local, regional o estatal. Necesariamente, su plataforma habría de ser continental y supranacional. Pero al mismo tiempo la sociedad en la que esta séptima generación pudiera formarse habría de ser lo suficientemente homogénea, una homogeneidad que no se puede improvisar, porque habrá de ser el fruto de un largo proceso histórico, en el que se ha podido forjar un idioma y una cultura comunes a cientos de millones de hombres. Esto excluye a Europa como plataforma de un proceso semejante. La Europa ampliada resulta ser un mosaico de Estados e intereses tan heterogéneos, inmersos en una privilegiada atmósfera de bienestar de cuño capitalista, cuya unidad puede mantenerse sólo en función de su solidaridad, especialmente mercantil, contra terceros.

Las grandes unidades históricas y culturales en las que está hoy repartido el Género humano, aquellas cuyo volumen supera los cuatrocientos millones de habitantes, son las siguientes: el *Continente anglosajón*, en donde está asentado el

único Imperio universal hoy realmente existente; el *Continente islámico*, que se mantiene totalmente al margen de la distinción entre izquierdas y derechas, tal como ella se formó en Europa; el *Continente asiático*, continuador de la sexta generación de la izquierda, y que es acaso el verdadero antagonista, mayor aún que el islam, para el imperialismo norteamericano; y el *Continente hispánico*, que muchos consideran como una plataforma virtual cuyo porvenir, por incierto que sea, no puede ser descartado en cuanto al papel que pueda jugar en el futuro en el concierto universal.

No cabe hablar por tanto de ninguna globalización como proceso que estuviera impulsado por el *Género humano*. La globalización sólo puede hacerse desde alguna parte de la Humanidad con capacidad para ello, y según sus intereses. En nuestros días la globalización es el nombre que ha tomado, tras la caída de la Unión Soviética, la mundialización promovida por el imperialismo de Estados Unidos.

La izquierda surgió hace doscientos años en Europa como un proceso de racionalización dirigido a la globalidad del Género humano. Este proceso experimentó una inflexión y un repliegue decisivo con la caída de la Unión Soviética. En nuestro presente es imposible admitir que el proceso de racionalización de la Humanidad haya avanzado tanto y de modo armónico, como algunos optimistas quieren creer. La miseria y la pobreza de muchos pueblos, por un lado, y la superstición, el vudú, el tarot, los horóscopos, las falsas creencias y la ignorancia en creciente aumento en el seno de las propias sociedades del bienestar, obligan a concluir que la historia está muy lejos de haber encontrado su fin.

Nadie sabe lo que va a ocurrir en el próximo milenio, y por eso lo más peligroso es la existencia de individuos, grupos, iglesias y partidos políticos, de izquierdas o de derecha, que creen estar en posesión de la «ciencia media» sobre el porvenir.

GUSTAVO BUENO
31 de diciembre de 2002

GLOSARIO

En este glosario van incluidos términos, bien de un lenguaje técnico, bien del lenguaje ordinario, que tienen sentido técnico en el materialismo filosófico. Pueden verse definiciones más extensas en el libro de Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico*, Pentalfa, Oviedo 2000.

Anástasis. Procedimiento dialéctico mediante el cual se detiene (por involución) el desarrollo de un proceso de divergencia, a fin de evitar la contradicción. La velocidad de la luz va creciendo según la naturaleza de los medios en los que se propaga; durante muchos siglos se pensó que en el vacío esta velocidad sería infinita, es decir, que la transmisión sería instantánea. Como esto es contradictorio (porque invertiría las relaciones entre causa y efecto) se detiene este límite infinito y se establece por anástasis un límite máximo llamado c.

El incremento de rendimiento en la serie de motores que reutilizan la energía que ellos mismos producen llevaría como límite a la configuración de un *perpetuum mobile* de primera especie. Esta configuración es contradictoria y determina una involución formulada como primer principio de la Termodinámica.

Base / Superestructura. Distinción propia del *materialismo histórico*, introducida por Carlos Marx en el *Prefacio* a su *Crítica de la Economía política*. La base de una sociedad humana estaría

constituida por los medios y fuerzas de producción, y por las relaciones de producción; la base tendría un componente esencialmente económico, aún cuando este es inseparable de los componentes sociales o políticos. Pero en las sociedades humanas, además de los componentes básicos, se reconocen los componentes superestructurales (tales como la religión, la moral, el arte o el derecho), que se suponen descansando sobre la base y dependiendo de ella, aunque algunas veces se les conceda alguna capacidad de reacción sobre la base. La distinción originaria de Marx experimentó una evolución, a veces muy rígida (en el *Diamat*), que afectaba por ejemplo a la política en materia de arte («realismo socialista»), de religión (no sería preciso una política necesariamente antireligiosa, puesto que la religión se desplomaría al cambiar su base económica) o de política lingüística (la lengua es una superestructura que expresa el punto de vista de la clase dominante). El *materialismo cultural* de Marvin Harris y otros reorganiza la distinción de Marx en tres niveles: infraestructuras (que comprenden los medios y fuerzas de producción), estructuras (que incluyen principalmente las relaciones de producción) y superestructuras (arte, religión, etc.). El *materialismo filosófico* propugna la necesidad de una «vuelta del revés» de la oposición entre base y superestructura, en tanto que distinción acuñada sobre la metáfora arquitectónica de los cimientos (base) y los muros (superestructura) de un edificio. Más expresiva que la metáfora arquitectónica es la metáfora orgánica: las superestructuras no brotan de la base, como una «floración» posterior a esa base; las superestructuras (históricamente) son muchas veces previas a las propias bases que soportan el organismo social. El esqueleto de un vertebrado constituye el soporte (base) gracias al cual el organismo puede tenerse en pie y caminar, pero los huesos no son anteriores y previos a los tejidos blandos, sino que «brotan de ellos» en el desarrollo del huevo. El lenguaje no es una superestructura posterior a la producción, sino condición de la misma; la religión no es una superestructura de una sociedad organizada en clases («el opio del pueblo»), sino una realidad previa a la misma «producción» del hombre cazador.

Beta operatorio. Adjetivo que se aplica, en la Teoría del cierre categorial, a las ciencias, y por extensión a las doctrinas que no sean estrictamente científicas, que se ocupan de campos entre cuyos términos figuren los propios sujetos operatorios, humanos o animales. Las ciencias o doctrinas beta operatorias se distinguen de las ciencias alfa operatorias, que no contienen en sus campos a sujetos operatorios. Así, la Geometría es una ciencia alfa operatoria, porque ni los puntos, ni las rectas, ni los triángulos, ni las curvas cónicas son sujetos operatorios (otra cosa es que estos términos presupongan las operaciones del geómetra que, sin embargo, habrán de ser segregadas del campo de la Geometría). Tampoco la Mecánica, la Teoría cinética de los gases, la Química, la Biología molecular o la Biología celular son beta operatorias. En cambio son beta operatorias (aunque según tipos diferentes que aquí no procede detallar) la Etología, la Psicología humana, la Sociología, la Economía política, la Historia política y, por supuesto, la «Ciencia política».

Claro y distinto, oscuro y confuso. Un concepto es *claro* cuando aparece bien diferenciado de otros conceptos de su *entorno*: la Luna percibida a simple vista, en un cielo sin nubes, es un concepto (o percepción conceptualizada) claro, sin perjuicio de que su contorno aparezca borroso. Cuando la claridad disminuye el concepto se va haciendo *oscuro*: el concepto de «cuerpo viviente» es oscuro, si no se poseen criterios suficientes para diferenciar una célula de un virus o de un cristal inorgánico. Un concepto es *distinto* cuando mediante él podemos distinguir las partes de su *dintorno*, cuando esto no ocurre el concepto es *confuso*. Hay conceptos que son a la vez claros y distintos, por ejemplo el concepto de cuadrado en el campo de la geometría elemental. Hay conceptos claros pero confusos, como el caso de la Luna, cuyos accidentes no son perceptibles a simple vista. Hay conceptos distintos pero oscuros, como es el caso de los conceptos borrosos («hombre», «calvo», «montón»). A partir de un grado determinado de oscuridad y de confusión el concepto deja de serlo. En general puede decirse que el concepto de *izquierda política*, tal como se usa ordinariamente, e incluso por los políticos profesionales, es confuso y oscuro.

Derecha / Izquierda. La oposición derecha / izquierda, con significado político definido, se considera en este libro como una oposición que no tiene alcance universal, es decir, inaplicable a cualquier sociedad política, y menos aún a cualquier sociedad o grupo humano de carácter religioso, científico o artístico. El campo de la oposición derecha / izquierda no es universal, sino que se circunscribe a las sociedades políticas modernas (a partir de la Revolución Francesa) en las cuales hayan cristalizado los proyectos de transformación «racional» de la propia sociedad política, sin perjuicio de que esta oposición pueda ser muy profunda en estas sociedades y, en determinadas circunstancias, pueda alcanzar un carácter disyuntivo. Según lo anterior no puede darse por supuesto que un grupo social o político cualquiera haya de ser clasificado, al menos directamente, como de derecha o como de izquierdas; otra cosa es que estos grupos puedan mantener alianzas, más o menos coyunturales, con una derecha o con una izquierda definida. Y esto significa que habrá que reconocer grupos sociales, políticos, instituciones o corrientes, que no son propiamente ni de derechas ni de izquierdas. Espartaco no era de izquierdas, ni Pompeyo era de derechas; los comuneros de Castilla no eran de izquierdas, ni los «imperiales» eran de derechas. Una «comunidad científica» de matemáticos no es de derechas ni de izquierdas, otra cosa es que miembros de este gremio puedan ponerse al servicio de partidos de izquierda o de derecha. Un movimiento islámico fundamentalista no es ni de derecha ni de izquierda. Incluso la gran parte de la «sociedad civil» de una sociedad democrática moderna (incluyendo a los mismos sindicatos) no es propiamente ni de derechas ni de izquierdas, cuando no pretende la transformación del Estado, sino, a lo sumo, el mejor funcionamiento de las instituciones que les afecta. Otra cosa es que estas partes de la sociedad civil, que no son propiamente ni de derechas ni de izquierdas, tampoco por ello puedan considerarse *apolíticas*, puesto que participan en la sociedad política como votantes, como contribuyentes, o de cualquier otro modo. Podrán ser votantes habituales o coyunturales de partidos políticos de derecha o de izquierda. Los mismos sindicatos de trabajadores, que coyunturalmente desempeñaron el papel de «correas de transmisión» de partidos políticos de derecha o de izquierda, en sí mismos no son propiamente ni de izquierda ni de derecha.

Dialelo gnoseológico. El dialelo es el círculo que se produce en una argumentación o en un discurso y, según el cual, se comienza admitiendo lo que se va a demostrar. Los escépticos antiguos, Agripa concretamente, consideraron al dialelo como un círculo vicioso, uno de los tropos sobre los que apoyaban su tesis de la necesidad de suspender el juicio. En este libro dialelo no tiene la connotación de círculo vicioso, procedente de los escépticos griegos, puesto que se reconoce que muchas veces el dialelo es imprescindible para una construcción científica: es el caso del dialelo gnoseológico. Por ejemplo, en Antropología es necesario presuponer que el hombre ya está conformado en el momento de tratar de explicar su génesis y su historia: sería totalmente ingenuo pensar que podemos construir la figura del hombre histórico a partir directamente de los primates. El Estado constituido como Nación política, presupone ya al Estado constituido en el Antiguo Régimen: es imposible construir la Nación política a partir directamente de la Nación étnica o de la Nación biológica.

Disociación / Separación. Hablamos de *separación* cuando las partes componentes de un todo o de un sistema pueden mantenerse independientes las unas de las otras; hablamos de *disociación* cuando la distinción entre partes o componentes de un todo, aunque no permita la separación, sí permite reconocer una independencia de escala, ritmo, etc., entre las partes o componentes disociados. Los días de la semana son *inseparables* de la semana, así como ésta es inseparable del mes, y el mes es inseparable del año; sin embargo los días son *disociables* de la semana, y ésta del mes, etc., puesto que el ritmo de los días es distinto del ritmo de las semanas o de los meses; estos ritmos pueden tener propiedades distintas. Las izquierdas definidas son *inseparables* de las izquierdas indefinidas, pero son *disociables* de ellas.

Ecualización. Operación tal que a partir de clases diferentes, incluso disyuntas (especies de un género, por ejemplo), se obtiene una clase distinta que las envuelve a todas ellas. Por ejemplo, ecualizamos la clase de los cuadrados y la clase de los rombos en la clase de los paralelogramos. Ecualizamos la clase de los ciu-

dadanos franceses, de los ciudadanos españoles, de los ciudadanos alemanes, etc., en la clase de los ciudadanos europeos.

Espacio antropológico. Doctrina del materialismo filosófico que establece las coordenadas de un espacio no meramente físico o topográfico, sino organizado en función de las actividades humanas, individuales y sociales, y distingue tres ejes (y no uno, dos o más de tres ejes, como sostienen otras concepciones antropológicas). El espacio antropológico se organiza en torno a tres ejes: el *eje circular* (en el que se representan las relaciones de unos hombres, individuos o grupos, con otros), el *eje radial* (en el que se representan las relaciones que los hombres mantienen con el mundo inanimado, al margen del cual no podrían vivir) y el *eje angular* (en el que se representan las relaciones reales o imaginarias que los hombres mantienen con entidades reales o imaginarias que no son humanas, pero tampoco inanimadas: aves, mamíferos, reptiles, extraterrestres, demonios, ángeles, dioses, etc.). La sociedad política de los faraones se movía en un eje circular (relaciones de los campesinos entre sí, con los escribas, con los jefes militares...), en un eje radial (relaciones con el Nilo y sus crecidas, con las tierras y las cosechas...) y también desde luego en un eje angular (en el que se contienen principalmente animales divinizados, tales como Anubis, Horus o el Buey Apis, y por supuesto con los colegios sacerdotales que mantenían vivo el culto).

Emic / Etic. Distinción de Pike de aplicación a las disciplinas filológicas y antropológicas en general y que establece las dos perspectivas fundamentales desde las que se pueden tratar los materiales lingüísticos, culturales o sociales. La perspectiva *emic* es la perspectiva del agente o agentes del proceso o institución que se analiza; la perspectiva *etic* adopta un punto de vista propio del investigador. La descripción de la derecha política como una alternativa irracional tiene un sentido eminentemente emic, para todas aquellas corrientes, grupos, etc. que apelen a una revelación preterracional o a una inspiración irracional (intuición, carisma, etc.) a efectos de planear sus programas políticos. Pero desde el punto de vista etic, una corriente de derecha podrá ser percibida como racional en la medida en que ella, para actuar de

un modo sostenible, necesita valerse de medios racionales. Desde el punto de vista emic, Lenin no puede considerarse de izquierdas, puesto que él no considera el bolchevismo como una postura de izquierdas; pero desde el punto de vista etic, el bolchevismo es comúnmente considerado como una corriente de izquierdas.

Equívoco, unívoco, análogo. Clasificación de los términos universales propia de la tradición escolástica, pero incorporada a las más diversas corrientes filosóficas, con denominaciones a veces distintas (por ejemplo, la distinción debida a E. Cassirer entre «conceptos sustanciales» y «conceptos funcionales» mantiene una estrecha correspondencia con la distinción entre conceptos unívocos y conceptos análogos). Un término *equívoco* es un significante que se aplica a significados, no ya meramente diferentes, sino desconectados entre sí, o conectados de un modo extrínseco o accidental (por ejemplo, el término matriz, en sentido algebraico y en sentido anatómico). A los términos equívocos no les corresponde propiamente un concepto, por tanto es inútil empeñarse en definir los conceptos equívocos. De ahí la imposibilidad de definir el término «izquierda» cuando se aplica tanto a la izquierda topográfica como a la izquierda política, a la izquierda definida y a la indefinida. Un término es *unívoco* cuando se aplica con idéntico significado a las diferentes especies (si el término unívoco es genérico) o a los diferentes individuos (si el término es específico). «Triángulo» es un concepto unívoco respecto de las especies equilátero, isósceles o escaleno; así también «triángulo» es unívoco respecto de las figuras triangulares individuales. Un término es *análogo* cuando se predica de diversos objetos con sentidos diferentes, pero de suerte que estos mantengan entre sí alguna conexión interna. Los conceptos análogos dicen por tanto significaciones en principio diversas, aun cuando con algún tipo de unidad, según cierto respecto. Ahora bien, la unidad que vincula los significados diversos englobados por el concepto análogo puede ser de dos tipos: *isológica* o *sinalógica*. La *unidad isológica* es la unidad de semejanza o igualdad; y la semejanza o igualdad de las cosas diversas nos pone delante de la analogía de proporcionalidad o de proporción compuesta («doble» es un concepto análogo de pro-

porción compuesta, porque cuando se aplica a ocho o a catorce lo hace en virtud de la igualdad de las razones entre ocho y cuatro, y catorce y siete; pero el carácter de doble que tiene ocho por relación a cuatro, es independiente del carácter de doble que tiene catorce por respecto a siete). Por ello los análogos de proporcionalidad expresan muy bien la diversidad de las cosas analogadas (una diversidad distributiva similar a la de los conceptos unívocos). Los análogos de proporcionalidad se corresponden con los conceptos funcionales (por ejemplo la función «doble», cuya característica por sí misma es vacía, aunque algunas veces se sustancialice, con el peligro de reducir un concepto análogo a un concepto unívoco). Es lo que ocurre con el concepto «mítico» de izquierda. Cuando la unidad es *sinalógica* (*synalaxo* = juntarse, casarse), los análogos se denominarán de proporción simple o de atribución. Las significaciones del concepto son ahora diversas, pero mantienen entre sí una conexión sinalógica, o de proporción simple (de causalidad, de contigüidad), generalmente convergiendo en una significación primordial, o primer analogado (que podrá ser fijo o flotante). El concepto de «sano» se predica del organismo viviente, del clima o del alimento; pero su primer analogado es el animal. El clima es sano, o el alimento es sano sólo por su relación con el animal. Un concepto análogo de atribución no es propiamente un concepto, sino un conjunto de conceptos ensamblados entre sí.

Ética / Moral / Derecho. El término *ética* es referido por el materialismo filosófico al conjunto de normas orientadas hacia la preservación y fomento de la vida de los individuos corpóreos humanos. Según esto la ética no se define por la fuente de origen que puedan tener las normas correspondientes (por ejemplo la propia conciencia, la «conciencia autónoma» frente a la «heterónoma», etc.) sino por el objeto al que estas normas van referidas. La conducta ética tiene como virtud fundamental la *fortaleza,* que se determina como *firmeza* cuando va orientada a la vida del propio sujeto, y como *generosidad* cuando va orientada a la vida de los demás individuos humanos. La *moral,* en el materialismo filosófico, tampoco se define por el origen que puedan tener estas normas, cuanto por su objeto, que en este caso no es otro sino la preservación de la vida del grupo (familia, gente, nación, sociedad comercial, iglesia, etc.). Las normas éticas y las normas morales, aun cuando tienen zonas de intersección muy amplias, entran muchas veces en contradicción. El delito ético más grave es matar a otra persona; pero entre las normas morales de diferentes sociedades figura muchas veces la norma de la muerte ajena. Las normas éticas tienen una universalidad mucho mayor que las normas morales. Las normas contenidas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 son, en su práctica totalidad, normas de carácter ético. Las normas políticas están mucho más próximas a las normas morales que a las normas éticas, con las cuales entran constantemente en contradicción, como se ve por ejemplo en muchos casos planteados por la emigración de nuestros días: la norma ética prescribe dar acogida a cualquier emigrante que haya atravesado nuestras fronteras, tanto si es legal como ilegalmente («el hambre no tiene fronteras»), pero las normas políticas y las morales obligan a limitar el número de inmigrantes que pudieran beneficiarse de los recursos de un Estado, pues a partir de un cierto límite determinarían el desplome económico de la propia sociedad política. Aquí está la razón por la cual el ideal del Estado de bienestar, propio de las democracias homologadas de nuestros días, es incompatible con la solidaridad sin fronteras, prescrita por las normas éticas o por los derechos humanos. Las contradicciones entre las normas éticas y las normas morales o políticas tienden a ser «resueltas» por medio del ordenamiento jurídico.

Etológico. Todo aquello que va referido al estudio de la conducta animal o humana en la medida en que esta conducta no está determinada por herencia genética sino por el aprendizaje. El color de los ojos de un animal o de un hombre no es formalmente etológico, puesto que depende de la herencia genética; la forma del saludo en animales o en hombres está determinada casi totalmente por el aprendizaje. En la conducta real de un animal o de un hombre los componentes genéticos y los etológicos están refundidos. La perspectiva etológica afecta tanto a los hombres como a los animales: la Antropología es en gran medida Etología humana. El interés que la perspectiva etológica tiene en la teoría de las izquierdas y de la derecha deriva de que, con fre-

cuencia, se utilizan conceptos de la etología animal para caracterizar conductas políticas humanas, incluyendo aquí a grupos o partidos políticos (por ejemplo, cuando se les califica de halcones o de palomas). Otras veces se aplican conceptos de la etología humana en el análisis de las conductas animales («coaliciones» en una banda de chimpancés, orientadas a derribar al «jefe»). Hay una amplia zona de intersección entre la etología animal y la etología humana, y en esta zona se inscriben muchos contenidos que tienen que ver con la actividad política.

Eutaxia. Generalización del término que Aristóteles utiliza para describir la naturaleza de un Estado aristocrático. La eutaxia es la condición de un régimen político capaz de mantener la sociedad política de un modo sostenible.

Facta concludentia. Concepto procedente del derecho procesal romano que requería en la prueba la consideración de las actitudes y circunstancias apreciables en el acusado, al margen de las declaraciones que él mismo pudiera aportar en su defensa.

Género porfiriano-linneano. En este libro la expresión *género porfiriano-linneano* designa aquel tipo de conceptos universales de carácter unívoco que se dividen en especies, consideradas como independientes unas de otras. Linneo, que en su clasificación de las plantas y de los animales utilizó los conceptos de *género* y *especie* (distinguiendo a su vez *órdenes, clases, tipos, reinos,* etc.), llevó hasta tal extremo la condición de independencia de cada una de las especies respecto de las otras, que afirmó que Dios había creado a cada una de las especies, y «que las especies que existen son tantas cuantas Dios creó en el principio».

Género plotiniano-darwiniano. En este libro se designa con esta expresión a los conceptos universales que se dividen en especies tales que no son propiamente independientes las unas de las otras, puesto que media un orden entre ellas, e incluso este orden es de naturaleza genética. «La raza de los heráclidas —decía Plotino— forma un género, no porque tengan un carácter común, sino por proceder de un solo tronco.» Esta acepción de género fue utilizada por el evolucionismo darwinista al mantener que las especies animales o vegetales no están dadas independientemente unas de otras sino que descienden las unas de las otras. La distinción entre géneros porfirianos y plotinianos es pertinente en una teoría de la izquierda puesto que es muy distinto tratar a «la izquierda» como si fuese un género que se divide en especies independientes, o bien como un género cuyas especies mantienen relaciones internas e incluso derivan las unas de las otras.

Género generador. Con esta expresión se designan en este libro aquellos géneros cuyo alcance trasciende la esfera meramente lógica (propia de los géneros linneanos), arrastrando la connotación de «generación» de las especies por el género, en el sentido darwiniano. La *izquierda radical* es un género generador de otras corrientes de la izquierda (por ejemplo, de la *izquierda liberal* y de la *izquierda comunista*).

Holomérico. Con este término se designan aquellos tipos de totalidad en los que puede decirse que el todo se reproduce en sus partes. Un triángulo equilátero dividido por sus tres medianas da lugar a otros tres triángulos equiláteros y así sucesivamente. Las estructuras generales de gobierno de una sociedad política (ejecutivo, legislativo, judicial) se reproducen en partes de esa sociedad (autonomías, municipios).

Holótico. Referente a la doctrina del todo y las partes.

Holización. Procedimiento racional en la preparación de determinados campos investigados por las ciencias positivas (Teoría cinética de los gases, Química clásica, Teoría celular, &c.), orientado a transformar aquellos campos, dados a la experiencia como totalidades heterogéneas, en totalidades homogéneas. La holización no solamente designa el paso del todo a esas partes homogéneas (holización analítica o negativa) sino también la reconstrucción del campo de partida desde las partes homogéneas que se han obtenido (holización sintética). Por consiguiente, el campo que se reconstruye debe darse como presupuesto por dialelo gnoseológico. En este libro utilizamos la holización en el análisis de la transformación de la sociedad política del

Antiguo Régimen en una Nación política compuesta de individuos iguales entre sí (ciudadanos).

Idiográfico (de *idios* = propio, de la misma etimología proceden en español los términos *idiosincrasia* e *idiota*). «Idiográfico» es un término acuñado por Windelband para referirse a aquellas disciplinas que van orientadas no ya tanto a establecer leyes universales (las «ciencias nomotéticas», como la Física o la Biología), sino que tienen en cuenta a individuos, instituciones o procesos singulares, en cuanto tales (Alejandro Magno, Pío V, El Escorial o la Tierra), y no meramente en cuanto «ejemplos» de alguna ley general en la que quedarían disueltos. Windelband sugirió que la diferencia entre las ciencias de la Naturaleza y las ciencias históricas podría reexponerse en lo esencial a partir de la distinción entre las *ciencias nomotéticas* y las *ciencias idiográficas.* Sin embargo es lo cierto que encontramos también contenidos idiográficos en las ciencias naturales (por ejemplo, la singularidad del big-bang), así como también encontramos conceptos nomotéticos en las ciencias sociales o culturales (las leyes del parentesco o las leyes económicas).

Imperio. Imperio es un término que además de sus significados etológicos o psicológicos («el imperio del domador sobre la fiera»), tiene significados estrictamente políticos. La idea central de Imperio que se utiliza en este libro se refiere a la condición de un Estado que, lejos de circunscribirse a sus propios límites territoriales, extiende su influencia a otros Estados, vecinos o distantes. La Idea de Imperio alcanza su significado filosófico cuando pretende extenderse a todas las demás sociedades políticas o pre-políticas, es decir, a constituirse como Imperio universal. La clasificación más importante de los Imperios universales es la que los separa en dos grupos: los *Imperios depredadores* y los *Imperios generadores.* Los Imperio depredadores utilizan a las demás sociedades como fuente de mano de obra o de materias primas, pero manteniéndolas o incluso degradándolas del nivel político al que podrían aspirar. Los Imperios generadores tienen como objetivo elevar a otras sociedades al nivel político y social más alto posible. Los Imperios depredadores son más compatibles entre sí de lo que puedan serlo los Imperios generadores. Los Imperios depredadores, en efecto, pueden repartirse su «zona de influencia»; en cambio, los Imperios generadores universales entrarán necesariamente en conflicto mutuo. El significado filosófico del concepto de Imperio universal se manifiesta en función del concepto de «Historia del Género humano», cuando suponemos que el «Género humano» o la «Humanidad», como un todo, no tiene capacidad por sí mismo de proyectar su propia historia; por consiguiente, si hay posibilidad de hablar de una Historia universal será debido a la existencia de imperios universales, sean depredadores, sean generadores. En nuestro libro *España frente a Europa* se considera al Imperio español, o al Imperio soviético, como prototipos de *imperios generadores;* y al Imperio inglés y al Imperio holandés como prototipos de *imperios depredadores.*

Izquierda definida. Término con el que se designan, en este libro, a las corrientes o partidos políticos de izquierdas que pueden considerarse vinculados a idearios, planes o programas, con significado político preciso (es decir, que tengan que ver con el Estado, aunque sea buscando su extinción). En el cuerpo de este libro se determinan seis corrientes principales de izquierda definida: la *izquierda radical,* la *izquierda liberal,* la *izquierda libertaria,* la *izquierda socialista,* la *izquierda comunista* y la *izquierda asiática.*

Izquierda indefinida. Término con el que se designan, en este libro, aquellos idearios o incluso corrientes a los que no corresponde propiamente una definición política en el sentido estricto de sus relaciones con el Estado. Estas izquierdas se definen o bien con relación a movimientos artísticos (las «vanguardias»), filosóficos (la «izquierda hegeliana», la «izquierda aristotélica») o religiosos (la «izquierda cristiana», la «izquierda musulmana»); y esto independientemente de que quienes se consideran formando parte de esas corrientes participen personalmente, como militantes o simpatizantes, en alguna corriente de izquierda definida. En el cuerpo de este libro se distinguen dentro de las izquierdas indefinidas: las *izquierdas extravagantes* (generalmente de contenido religioso, y «extravagantes» en la medida en que consideran que «su reino no es de este mundo»), las

izquierdas divagantes (que derivan hacia concepciones del mundo o formas de conducta *sui generis*) y las *izquierdas fundamentalistas.*

Lisado. En el texto se utiliza este término por analogía con los métodos utilizados en laboratorios biológicos para resolver ciertos tejidos en sus elementos celulares o infracelulares. La aplicación a nuestro caso va referida a los procesos de «trituración» de una sociedad política compleja en sus partes formales homogéneas, como puedan serlo los ciudadanos considerados como iguales entre sí.

Metábasis. Procedimiento dialéctico mediante el cual un concepto o idea se desarrolla progresivamente según un proceso de divergencia. La serie decreciente de elipses, según su distancia focal, lleva por metábasis a la circunferencia.

Nación. En este libro el término *nación* se considera repartido en tres géneros de acepciones: I. Género de las acepciones *biológicas,* II. Género de las acepciones *étnicas* y III. Genero de las acepciones *políticas* (tomando como criterio de la política al Estado o sociedad política). Dentro de estos géneros se distinguen a su vez siete especies (dos dentro del primer género, tres dentro del segundo y otras dos dentro del tercero). Las especies de la *nación biológica* se establecen por la referencia o bien a organismos vivientes individuales (primera especie: la *nación* de una oveja) o bien a órganos o partes de aquellos individuos (segunda especie: la *nación* de los dientes, *natio dentium*). Se distinguen tres especies de *nación étnica.* La primera especie engloba las situaciones más primitivas del género, a saber, aquellos casos en los cuales las naciones son vistas desde el Estado como *grupos étnicos* que permanecen en los bordes de la sociedad política de referencia sin integrarse propiamente en ella (el término nación equivale al término «gente»: Arnobio escribe el libro *Contra las naciones,* título que San Jerónimo tradujo *Contra las gentes*). La segunda especie se refiere a aquellos *grupos étnicos integrados* o en proceso de integración en una sociedad política (en los mercados de la Edad Media los mercaderes se distribuían por *naciones,* algo similar ocurría en las Universidades,

en las que los estudiantes se distribuían también por *naciones*). La tercera especie del género nación étnica es la *nación histórica* (se constata esta acepción ya a mediados del siglo XVI y en España, acepción superpuesta muchas veces a los límites de un reino, pero sin tener todavía un componente formalmente político: «¡Qué gozo, ya no hay Pirineos, no formamos más que una sola Nación!»). El tercer género, la *nación política,* equivale en su primera especie, *nación política canónica,* a la misma *nación política* en sentido estricto (la Nación política no procede de la Nación étnica, sino que presupone al Estado, y es una transformación del Estado del Antiguo Régimen en un nuevo tipo de Estado creado por la Revolución Francesa). La segunda especie de nación política (séptima especie del concepto general de Nación), se denomina *Nación fraccionaria:* la que se constituye o pretende constituirse por escisión o secesión de una Nación política canónica previamente dada (aun cuando ideológicamente los «nacionalistas fraccionarios» o «separatistas», pretenden derivar su proyectada Nación de supuestas Naciones étnicas o políticas anteriores, incluso prehistóricas).

Orden diatético. El que media entre los individuos de una especie o entre las especies de un género cuando aquéllos o éstas proceden de otros individuos o de otras especies (es decir, cuando los individuos o las especies no resultan directamente de la especie o del género).

Parámetro. El concepto de «parámetro» alcanza un gran interés para la teoría de la izquierda y de la derecha en el momento en que interpretemos estos conceptos como conceptos funcionales. En efecto, el concepto de parámetro presupone siempre una función, si bien es cierto que en el lenguaje vulgar, incluso en el lenguaje ordinario de los políticos o de los historiadores, se utiliza muchas veces el término parámetro sin explicitar la función de referencia; a veces, ni siquiera sería posible determinar esa función, por lo que «parámetro» viene a convertirse en un término pseudotécnico que suple por «circunstancia» o «factor» que interviene en algún proceso o institución política o de cualquier otro tipo. Si el parámetro requiere una función en cambio cabe utilizar funciones sin parámetros; incluso a veces, una fun-

ción paramétrica establecida, puede transformarse en otra función sin parámetros. (La ecuación paramétrica de la parábola, tal como $x=t+2$; $y=2t^2-1$, puede transformarse en esta otra en la que se habrán eliminado los parámetros por sustitución: $y=2x^2-4x-7$). También sería posible algunas veces considerar al parámetro como una variable más, de tal suerte que una relación funcional entre dos variables sea interpretada como una relación entre tres variables. Pero, en general, el parámetro de una función, aún cuando se asemeje a las variables por su condición de símbolo sustituible por otros valores (es decir, por un símbolo que no es el de una constante), no se confunde con las variables de la función, sencillamente porque la función suele estar ya definida plenamente, en un plano genérico, al margen de los parámetros, si bien de un modo indeterminado (cuanto a sus especificaciones), y ello puede determinar diferentes alternativas que son las que se designan mediante el parámetro. La función $y=2x$ está plenamente definida en un campo de números enteros o racionales, y puede ser representada en el plano coordenado por una recta de pendiente 2 que pasa por el centro del sistema de coordenadas. Pero es evidente que todas las rectas paralelas a ella tendrán su misma pendiente, por lo que podemos representar la familia de esas rectas de pendiente 2 mediante un parámetro b, pues nos irán determinando la misma función, $y=2x+b$, en sus diversas alternativas (por ejemplo, -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3...): a la alternativa que pasa por el centro le corresponderá el valor nulo del parámetro ($b=0$). En este ejemplo podemos comprobar cómo la función $y=2x$ está ya plenamente definida en su característica aunque de modo indeterminado y, por así decir, vacío; podemos ver como el parámetro b se «acopla» a la función a fin de que ésta pueda llevar a valores específicos completos. Lo que más nos interesa aquí es subrayar que los valores de los parámetros pueden dar lugar a valores de la función totalmente opuestos entre sí, como se ve en el ejemplo anterior cuando b toma valores positivos o negativos.

Aunque el concepto de parámetro está pensado (como lo indica su componente «metro») para funciones numéricas, puede ampliarse a relaciones u operaciones no numéricas, siempre que sean funcionales (es decir, que impliquen correspondencias aplicativas entre las variables, sean de uno a uno, o sean de va-

rios a uno). Así la función «progenitor» —en símbolos $y=P(x)$— queda perfectamente definida en un campo humano, pero indeterminada porque el progenitor de un individuo x puede ser el padre o la madre; lo que se expresará mediante un parámetro g que ya no podrá componerse numéricamente (como sumando o como factor) a la función, sin que por ello deje de componerse con ella lógicamente (lo que podría ser representado mediante un subíndice: $y=P_g(x)$; pero no $y=P(g,x)$), porque entonces representaría una función de dos variables.

Para el caso de la función *Izquierda topográfica* (L), $y=L(x)$: podemos decir que la función «a la izquierda», que es bimembre («lo que está a la izquierda mía, a la izquierda de x»), está plenamente definida, aunque de un modo indeterminado, puesto que depende de la posición u orientación que x ocupe respecto del plano que pasa por los puntos cardinales; y estas posiciones pueden acoplarse a la función L a título de parámetros c: $y=L_c(x)$. Para c = «orientación norte», y = «todo lo que queda del lado del oeste». La función *izquierda topográfica* arroja valores distintos y compuestos entre sí, según el parámetro (y esto es lo que vulgarmente suele querer decirse al constatar que «la izquierda es relativa», como si la izquierda topográfica no fuera siempre relativa o relacional). El carácter relacional se incrementa, por así decir, si nos referimos a la relación izquierda/derecha, cuya estructura ya no es bimembre sino trimembre. Cuando nos referimos a la relación izquierda/derecha en el sentido político, nos encontramos también ante una relación trimembre y no bimembre. Refiriéndonos a la izquierda política (en el sentido de la izquierda definida de la que se habla en el libro): podemos interpretar la *característica* de esta función («transformación racional universal de la sociedad política del Antiguo Régimen») como indeterminada o incluso vacía y, por tanto, como necesitada de especificarse por parámetros. Si tomamos como parámetro al Estado podemos establecer como alternativas las que corresponden a las seis orientaciones o corrientes definidas en el texto, que nos llevan a los valores que toma la forma izquierda, muchas veces incompatibles y aún opuestos entre sí.

Partes formales / Partes materiales. Las partes en las que se divide una totalidad, que de un modo u otro presuponen la figura del

todo, se llaman *partes formales*, lo que no significa que deban reproducir icónicamente la figura del todo (por ejemplo un jarrón roto en fragmentos, aunque éstos no se parezcan al jarrón de origen, si permiten, en el caso más favorable, la reconstrucción, podrán considerarse como partes formales de ese jarrón). *Partes materiales* son aquellas partes del todo en las cuales ya no se conserva su forma (por ejemplo, si el jarrón se fragmenta hasta el nivel de las moléculas de caolín de las que estuviera constituido, se habrá dividido en sus partes materiales). Si un organismo viviente se descuartiza o reparte en miembros, células, incluso en componentes de las células (mitocondrias, cromosomas, ácidos nucleicos, &c.), diremos que se ha descompuesto en sus partes formales; pero si el análisis se lleva a un nivel más bajo, mediante un análisis químico (carbono, hidrógeno, calcio, etc.), entonces diremos que se ha descompuesto en su partes materiales. El poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial son partes formales de la sociedad política; los individuos o incluso los grupos familiares, cuando se consideran a escala etológica, son partes materiales de la sociedad política.

Razón, racionalismo. Hay muchas maneras de definir la razón y el racionalismo, dependientes de los criterios utilizados: ya sea el criterio pragmático («razón instrumental»), ya sea el criterio lógico formal («coherencia»), ya sea el criterio científico («razón física», «razón matemática») o bien criterios más particulares y propiamente negativos (tales como razón y racionalismo frente a la «superstición», a la «mística», a la «intuición» o al «sentimiento»). Pero damos por supuesto que no todas las definiciones de razón, aunque sean pertinentes en otros contextos, han de ser pertinentes en el momento de tratar de la izquierda política o de la derecha, en cuanto racional o irracional. En este libro se utiliza una definición de razón y de racionalismo que, aunque basada en el análisis de los procesos de *holización* propios de muchas ciencias positivas, parece tener una aplicación suficientemente adecuada y fértil en el campo político.

BIBLIOGRAFÍA

César Alonso de los Ríos, *La izquierda y la nación. Una traición políticamente correcta*, Planeta, Barcelona, 1999.

Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Calman, París, 1955.

M. Artola, *Los afrancesados*, Turner, Madrid, 1976.

Felipe José Benjamin Bouchez, *Histoire parlamentaire*, París, 1833-1858.

Jeremías Bentham, *Falacias políticas*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1990.

E. Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid, 1966.

Norberto Bobbio, *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Taurus, Madrid, 1995.

Giancarlo Bosetti & alii, *Izquierda punto cero*, Paidós, Barcelona, 1996.

Federico Bravo Morata, *Historia de la República*, Daimon, Madrid, 1977.

Gerald Brenan, *El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil*, Ruedo Ibérico, París, 1962.

Pedro Caba, *La izquierda y la derecha en el hombre y en la cultura*, Ediciones Marova, Madrid, 1978.

Daniel y Gabriel Cohn-Bendit, *Le gauchisme. Remède a la maladie sénile du communisme*, Seuil, París, 1968.

Daniel Cohn-Bendit & José María Mendiluce, *Por la tercera izquierda*, Debolsillo, Barcelona, 2000.

Ramón Cotarelo, *La izquierda: desengaño, resignación y utopía*, Ediciones del Drac, Barcelona, 1989.

Joao Maria de Freitas Branco, *Pensar a democracia à esquerda*, Editorial Inquérito, Mem Martins, 1994.

Antonio García Santesmaes, *Repensar la izquierda. Evolución ideológica del socialismo en la España actual*, Anthropos, Barcelona, 1993.

Hector Ghiretti, *La izquierda. Usos, abusos, confusiones y precisiones*, Ariel, Barcelona, 2002.

Anthony Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid, 1996.

Jürgen Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991.

Eduardo Haro Tecglen, *Ser de izquierdas*, Temas de hoy, Madrid, 2001.

Jorge Herrero, *La imaginación subordinada. Crítica del pensamiento de la extrema izquierda*, Prospettiva, Roma, 1999.

¿Izquierdas? Materiales para una reflexión, nº 45 de *Archipiélago* (febrero-marzo 2001).

Paul Janet, *Philosophie de la Révolution Française*, Librairie Germer Baillière, París, 1875.

Leszek Kolakovski, *El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*, Alianza, Madrid, 1970 (en especial el capítulo 4: «El significado del concepto de *izquierda*»).

Claude Lanzmann, *El hombre de izquierdas*, La Pléyade, Buenos Aires, 1971.

Llorens, «Sobre la aparición de los liberales», en *Literatura, historia y política*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.

Jean Madiran, *La derecha y la izquierda*, Iction, Buenos Aires, 1981.

Jacques Maritain, *Lettre sur l'independence*, Desclée, París, 1935.

Jacques Maritain, *El campesino del Garona. Un viejo laico se interroga sobre el tiempo presente*, Desclée, Bilbao, 1967.

Thomas Molnar, Jean-Marie Domenach, Juan Marcos de la Fuente, *La izquierda en la encrucijada*, Unión Editorial, Madrid, 1970.

Thomas Molnar, *La izquierda vista de frente*, Unión Editorial, Madrid, 1973.

Richard Rorty, *Achieving our Country. Leftist Throught in Twentiwth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

Peter Singer, *A Darwinian Left*, Yale University Press, New Haven, 1999.

Robert Spaemann, «Sobre la ontología de "derechas" e "izquierdas"», *Anuario filosófico de la Universidad de Navarra*, XVII, 1984.

Enrique Tierno Galván, *Qué son las izquierdas*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1976.

Donald S. Zagoria, *El conflicto chino-soviético*, Ediciones GP, Barcelona, 1966.

John Zerzan, *Malestar en el tiempo: globalización y debate*, Ikusager ediciones, Vitoria, 2001.

ÍNDICE

2. Sobre el fundamento filosófico de la «izquierda definida»: la izquierda y la racionalidad política

3. Las generaciones de la izquierda definida, y las corrientes de la izquierda indefinida

4. La izquierda en la España del presente